Parménides y el problema de la metafísica

Consideraciones para un esclarecimiento del sentido de τὸ ἐόν a partir del Proemio y la Vía de la Verdad en el Poema Περὶ φύσεως

Francisco Bahamonde Farías

50 AÑOS 1970-2020
Ediciones Universitarias de Valparaíso
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Francisco Bahamonde Farías

Parménides y el problema de la metafísica

Consideraciones para un esclarecimiento del sentido de *τὸ ἐόν* a partir del Proemio y la Vía de la Verdad en el Poema *Περὶ φύσεως*

Valparaíso
2020

50 AÑOS 1970-2020
Ediciones Universitarias de Valparaíso
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

© Francisco Bahamonde Farías, 2020.
Registro de Propiedad Intelectual Nº 2020-A-4363
ISBN edición impresa: 978-956-17-0883-9
ISBN edición digital: 978-956-17-0902-7

Derechos Reservados

Ediciones Universitarias de Valparaíso
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Calle Doce de Febrero 21, Valparaíso
Teléfono 32 227 3902
Correo electrónico: euvsa@pucv.cl
www.euv.cl

Diseño: Alejandra Salinas C.
Correccion de prueba: Aldo Espina A.

HECHO EN CHILE

A mi mamá, Cecilia, a mis hermanos Pablo y Diego,
a mis abuelos Aliro y Hortensia,
a mis tíos Nancy, Claudio, Carolina, Pamela y Félix,
a mis primos Lukas, Julia, Rafael, Mariana, Santiago, José Antonio y Francisca,
a toda mi familia,
a mis amigos,
al profesor Héctor García,
a todos aquellos profesores de quienes he aprendido
y a todos quienes me han acompañado en este camino.
A todos ustedes, mi más profundo agradecimiento.

Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου,
“αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἅμα “δεινός τε”.
Me parece que Parménides es, siguiendo la expresión de Homero,
“venerable y temible”.

(Platón, *Teeteto* 183e).

Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν.
Parménides parece hablar, en cierto modo, viendo más.

(Aristóteles, *Metafísica* A 5, 986b27-28).

Índice

Resumen

Introducción

CAPÍTULO I
Traducción y comentario del *Poema* de Parménides

CAPÍTULO II
Algunas nociones importantes de la filosofía de Parménides

CAPÍTULO III
Hacia una interpretación del fragmento 8

Conclusiones

Anexos

Bibliografía

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo general determinar el sentido de *τὸ ἐόν* a partir de la lectura del Proemio y de la Vía de la Verdad del *Poema* de Parménides. La pregunta rectora de esta tesis es: ¿qué entiende Parménides por *τὸ ἐόν*? Él mismo nunca lo dice explícitamente, pero nos da algunas pistas para lograr comprenderlo. Nuestra investigación, por tanto, se propone indagar estas pistas diseminadas a lo largo del *Poema*, específicamente en el Proemio (toda vez que este es significativo para la comprensión unitaria del pensamiento de Parménides) y en la Vía de la Verdad, en orden a proponer nuestra propia interpretación de la filosofía del Eleata. Para ello, revisaremos los principales temas y conceptos que comparecen en el Proemio y en la Vía de la Verdad y los articularemos en una interpretación propia del fragmento 8, en el que se detallan los *σήματα* de *τὸ ἐόν*, que permita sostener nuestra hipótesis de trabajo, a saber, que el sentido de *τὸ ἐόν* en el Proemio y la Vía de la Verdad del *Poema* de Parménides es la condición óntica de los entes, no un ente separado o absoluto o lo Uno, como han pretendido algunas interpretaciones.

Palabras clave: Parménides, *τὸ ἐόν*, *σήματα*, Proemio, Vía de la Verdad.

Introducción

Toda pregunta filosófica supone un problema a resolver y una situación ante la cual se siente admiración o, al menos, extrañeza. La riqueza de la filosofía consiste, en primer lugar, en la amplia gama de preguntas que han aparecido en la historia, y, en segundo lugar, en las diferentes respuestas que los distintos pensadores han propuesto. No es de extrañar, en efecto, que haya muchas y muy variadas disciplinas filosóficas, pues la admiración puede ser suscitada, prácticamente, por cualquier tema u objeto que se nos presente. La única condición es, precisamente, que cause admiración. En este sentido, la historia de la filosofía está llena de intentos de respuesta a las distintas preguntas filosóficas. Cada filósofo, cada obra seria de filosofía y cada reflexión significan un avance en el pensamiento del que no se puede retroceder, un nuevo punto de vista que no puede obviarse y que debe incluirse en un sistema crítico, si se quiere hacer una buena reflexión filosófica. Esto reafirma el valor histórico y filosófico de cada pensador, y por lo mismo debe tenerse en cuenta que cada autor escribe en una época que debemos enfatizar no es la nuestra.

Sin embargo, de entre las muchas preguntas filosóficas hay una que, a nuestro parecer, resalta entre las demás, pues refleja el corazón mismo de la actividad filosófica: es la pregunta de la metafísica. Esta pregunta significa un problema para los pensadores que se han dedicado a ella, entre los cuales brilla la figura de Parménides de Elea, autor a quien estudiaremos en esta obra. El problema de la metafísica, para Parménides, significó responder a esta pregunta fundamental: ¿qué es "lo que es" (*τὸ ἐόν*)? La respuesta de Parménides a dicha pregunta se cristalizó en su famoso *Poema περὶ*

φύσεως: en él, el Eleata muestra las conclusiones a las que ha llegado por medio de su propia reflexión filosófica. Con ella, como veremos, se pone a distancia crítica respecto de sus antecesores.

En la presente investigación, queremos dar cuenta de la respuesta que Parménides de Elea dio a esta pregunta. Por lo tanto, nuestro objetivo general es determinar el sentido de *τὸ ἐόν* en el Proemio y en la Vía de la Verdad del Poema de Parménides. Para ello, hemos dividido la obra en tres capítulos. El primero tiene por objetivo establecer una traducción propia del *Poema* con estudio filológico y comentario de los siete primeros fragmentos. El segundo capítulo se propone como objetivo analizar algunos conceptos importantes en el Poema de Parménides: *τὸ ἐόν*, *νόος* - *νοεῖν* y la filosofía como *δίζησις περὶ τῆς ἀληθείας*. Finalmente, el capítulo III tiene por objetivo proponer una interpretación propia del fragmento 8 enfocada en los *σήματα* y orientada a dilucidar el sentido de *τὸ ἐόν*. Dicha interpretación se realiza a la luz de nuestra hipótesis de trabajo, a saber: el sentido de *τὸ ἐόν* en el Proemio y en la Vía de la Verdad del *Poema* de Parménides es la condición óntica de los entes.

¿Qué es la condición óntica o carácter óntico de los entes, y por qué ella representa lo que, según nuestra interpretación, Parménides llama *τὸ ἐόν*? ¿En qué se diferencia del *ser*? La condición óntica de los entes es aquel carácter que todo ente expresa por el simple hecho de realizar la acción de ser. No se trata de “el ser”, porque no se pone el foco de atención en el verbo que indica la acción realizada, “ser”: de lo contrario, Parménides habría dicho explícitamente *εἶναι*, el vocablo específicamente disponible para ello, como efectivamente lo hace, por ejemplo, en el primer verso del fragmento 6[1]. Por otro lado, tampoco es, simplemente, “el ente”, pues al revisar los *σήματα* o atributos propios del *ἐόν*, veremos que hay algunos que no pueden ser aplicados a él. Por ello, es necesario indagar otra posibilidad de interpretación que sí cumpla con la condición de que se le puedan atribuir los *σήματα*. La condición óntica de los entes, es decir, el carácter que todo ente manifiesta por el simple hecho de ser-ente, por

realizar la acción de ser, cumple, a nuestro parecer, con esta condición, puesto que ella sí es ingénita, imperecedera, totalmente única, inmóvil y perfecta, como veremos en el capítulo III.

En esta línea, Raúl Echauri se refiere al ser del ente, usando notas que nosotros podemos aprovechar para caracterizar a la condición óntica de los entes. Obsérvese, por ejemplo, la siguiente cita:

> Los entes cambian, pero el ser ente no se muda, sino que perdura en el ser, pues, al cambiar, el ente deja de ser *tal* o *cual* ente, es decir, deja de revestir *tal* o *cual* aspecto inteligible, mas no cesa de ser ente […]. Lo que es, al padecer el movimiento, no dejará de ser ente, sino que cesará tan solo de ser *tal* ente. Por ello, el cambio no afecta al ser ente, y el ser ente, *τὸ ἐόν*, resulta entonces indestructible y ajeno al devenir. En resumen, la entidad como tal, el hecho de ser ente, no se puede aniquilar. Siempre habrá entes y, en consecuencia, siempre habrá entidad, aunque los entes cambien su esencia, esto es, lo que son[2].

Aquello que Echauri llama el "ser ente" es análogo a lo que nosotros llamamos la condición óntica del ente.

Ahora bien, con respecto a la motivación para escoger a Parménides para desarrollar nuestra obra, el interés por estudiar la filosofía del Eleata radica en la convicción de que el estudio de la historia de la filosofía y sus distintas dimensiones enriquece nuestra propia actividad filosófica. La sabiduría antigua nos enseña que la contemplación de la Naturaleza (y, en nuestro caso, el estudio de un autor) por pura erudición es un esfuerzo inútil, como ya señaló agudamente Heráclito en su famoso fragmento 40[3]. Más bien, la motivación ha de ser profundizar en nuestra propia comprensión (*νόον ἔχειν*) del mundo y de la realidad, en la medida en que dicha comprensión se vea enriquecida con las perspectivas de un pensador precedente. ¿Qué aporta a mi propia reflexión y actividad filosóficas el

estudio del pensamiento de tal o cual pensador? Esa es la pregunta que debe regir el modo en que se desenvuelva nuestro estudio. En particular, Parménides aporta una comprensión del *ἐόν* sumamente interesante, pues repercute directamente en Platón y en Aristóteles, como veremos en las conclusiones de esta obra.

Ahora, para presentar adecuadamente la investigación que hemos realizado, quisiéramos contextualizarla por medio de esta introducción. Para ello, daremos tres pasos sucesivos. En primer lugar, reflexionaremos sobre la experiencia filosófica y cómo esta surge. En segundo lugar, comentaremos cómo Parménides recibe esta experiencia filosófica y cómo la redirige hacia la pregunta que él intenta responder. Por último, señalaremos algunos datos sobre el contexto histórico de Parménides, lo que nos permitirá ubicar su pensamiento en relación a la historia de la filosofía posterior.

1. *La experiencia filosófica*

El trato cotidiano del hombre con las cosas que se le presentan en el mundo es el primer paso para la constitución de la pregunta filosófica. El hombre griego, como prácticamente todo ser humano, con toda seguridad comenzó a vivir en un trato directo con las cosas que había en su mundo, luego de haber tenido alguna experiencia básica con ellas: recibir la luz del sol en su cara, recoger los frutos de los árboles, reunir el ganado, refugiarse ante un clima adverso, etcétera. Las cosas salían al paso del hombre, y él debía hacerse cargo de ellas ante la inmediatez de su aparición: en esta línea, la vida se trata de *emergencias*, tanto en el sentido de *apuros* (ante los cuales hay que responder *apuradamente*) como en el sentido de las *cosas que emergen*, es decir, que hacen su aparición. Y, probablemente, la propia aparición de las cosas nunca fue un tema en sí mismo: las cosas simplemente *estaban ahí* y se le aparecían, relativamente, *sin más*. Ante las emergencias de la vida, el hombre se veía obligado a actuar, y eso lo mantenía *ocupado*, inmerso en un trato ocupacional con lo que había.

Solo en el momento en que el hombre *tiene tiempo* se abre espacio para la mirada reflexiva, sin la necesidad de tener que atender a las cosas como apuro. La *σχολή* es la instancia en la cual la "emergencia" de las cosas no representa una emergencia, o al menos no una emergencia grave: ante ella se puede hacer una pausa y tomar la distancia necesaria para la contemplación tranquila. De este modo, al hombre se le abre un espacio para otro tipo de trato con las cosas, el trato de un "nuevo" ver. Las cosas ya no son vistas como un emerger que exige nuestra atención operativa, sino que, por el contrario, ahora ellas reclaman nuestra atención *"escópica"*: es el surgimiento del *θαυμάζειν*, que Platón y Aristóteles tendrán tan presente en su filosofía[4]. Con ello, el hombre griego aprende a ver *de otra manera*[5]: ya no solo *βλέπει* u *ὁρᾷ* las cosas, sino que ahora *σκοπεῖ*[6], es decir, *otea* o *avizora* las cosas que le salen al paso, en búsqueda de una explicación para ellas[7]. Así, se alcanza la noción de "mundo" como conjunto *ordenado* (*κόσμος*, diría el griego) de las cosas que le salen al paso al hombre.

Ahora bien, este *σκοπεῖν* puede darse, en primera instancia, desde un paradigma mitológico, es decir, proporcionando un *relato* en el que participan distintas entidades humanas y suprahumanas: es el caso de Homero y Hesíodo. Las divinidades son causa de algunos de los hechos del mundo y, por ello, se busca su favor. Sin embargo, ya en Hesíodo vemos otra actitud, razón por la cual Olof Gigon se atreve a incluirlo en su obra *Los orígenes de la filosofía griega*: Hesíodo quiere no tanto relatar, sino más bien *exponer* (es decir, "poner fuera", o sea, des-plegar) el nacimiento de los dioses y su acontecer, y esto es precisamente el tema de una *Teogonía*. Eso lo diferencia de Homero, para quien los dioses siempre han sido (no por nada ellos son los *αἰὲν ἐόντες*[8]), mientras que, para Hesíodo, las divinidades también caen bajo la mirada indagadora.

Sin embargo, este *σκοπεῖν* también puede darse intentando dar cuenta (*λόγον διδόναι*) de las cosas, acudiendo no a presuntas causas antropomórficas, zoomórficas o fisiomórficas como los poetas[9], sino a *otra* cosa; y como la única *otra* cosa que le salía al paso al hombre era la

naturaleza misma, pareció evidente partir de ahí. Así comienza la aventura de los *φυσικοί*: el pensador griego, para entender la naturaleza, intenta ver *más allá de la naturaleza*, es decir, *metafísicamente*.

Una experiencia de este tipo debe haber vivido Tales de Mileto: el contemplar la realidad y preguntarse: "Si las cosas se me aparecen, ¿desde dónde lo hacen?". La pregunta por el "desde dónde" encauza inmediatamente el pensar de los milesios, al tiempo que les impone un nombre bien preciso para el objeto de su indagación: la *φύσις* que ahora estamos "escopeando" (*σκοπεῖν*) es origen (*ἀρχή*) de las cosas. Sin embargo, con ello no se agota la cuestión. Al otear las cosas[10], Tales observará que, junto con proceder de la naturaleza, las cosas se dirigen *de vuelta* a ella. Por ello, la *φύσις* es, al mismo tiempo, *τέλος*, el lugar de arribo de las cosas. En esa misma línea se movieron los tres milesios: Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Sin embargo, en la medida en que el pensador milesio no se limita a preguntar por la mera *φύσις*, sino que indaga, además, al *ἀρχή* en cuanto principio material, esta pregunta no es simplemente "física", sino que es, sobre todo, *meta*-física, es decir, apunta a comprender a la *φύσις* como totalidad.

De esta manera se constituye, al menos *in nuce*, el problema de la metafísica, pues los primeros pensadores milesios ya hacían metafísica, en la medida en que preguntaban por un principio explicativo que diera cuenta de la naturaleza como un todo, en general (*καθόλου*, dirá posteriormente Aristóteles). Así, los primeros esbozos de pensamiento metafísico englobaban la necesidad de dar cuenta de aquello a lo cual los pensadores tenían más directo acceso. La naturaleza misma era motivo de admiración y les suscitaba un problema a resolver.

2. *Parménides y su visión del problema de la metafísica*

El cambio de foco en la pregunta llega después, prácticamente con la filosofía de los eleatas y su figura más destacada, Parménides de Elea. Como señala Jorge Eduardo Rivera:

> Parménides descubre por primera vez el ser […]. ¿Qué pasaba antes? Bueno, antes los hombres vivían ciertamente, y vivían, como no podían menos de hacerlo, entre cosas, tomando unas y dejando otras, y entre seres humanos, amándose, odiándose, pasando indiferentes los unos junto a los otros. Y todo esto era real y perfectamente "siente". Pero no lo era *para ellos* […]. Para esos hombres de antes el *estar ahí* de las cosas no era objeto ni de atención ni de meditación ninguna. Las cosas *estaban ahí* y lo estaban *para ellos*: pero ellos se contentaba con las cosas mismas y soslayaban su estar ahí. Quiero decir: su ocupación con las cosas consistía en embargarse plenamente en el trato con ellas, y jamás se les hubiera ocurrido hacer lo que estamos haciendo ahora gracias a Parménides, vale decir, ocuparnos no de las propias cosas, sino de su *estar ahí*, de su ser. Supone esto último abrir un espacio crear una distancia que nos permita, en vez de ocuparnos en hacer algo con las cosas […], no hacer precisamente nada, sino "dejarlas estar ahí" […]. Es esto, justamente, lo que quiere decir descubrir el ser[11].

Con Parménides la pregunta ya no indaga por el origen o procedencia de las cosas, sino por las cosas en cuanto que *ya* son, en la medida en que realizan la acción de ser: en palabras de Aristóteles, se indaga por el ente *en cuanto* ente[12]. En cierto modo, la pregunta por la naturaleza queda relegada ante esta nueva interrogante; pero es ciertamente decidor que los antiguos editores hayan llamado al *Poema* de Parménides *περὶ φύσεως*, pues con esto lo insertan plenamente en la tradición de la pregunta física presocrática. La interrogante ya no es por la *φύσις* como *ἀρχή*, sino como *surgencia* (pues está emparentada con el verbo *φύω*), como la manifestación del ente "independientemente" de su origen. Parménides agudiza la mirada y la

dirige a las cosas para buscar su carácter mismo de *ente* y no su procedencia. Con esto queda determinada la dirección que tomará la filosofía griega clásica, pues en esta línea se moverán, posteriormente, Platón y Aristóteles. Así, no sin razón se expresa W. K. C. Guthrie cuando señala:

> El nombre de Parménides divide la filosofía presocrática en dos mitades. Sus excepcionales dotes discursivas detuvieron la especulación en torno al origen y constitución del universo, y fueron la causa de que la misma se orientase, con renovados bríos, por caminos diferentes[13].

Con todo, una característica realmente notable del pensamiento de Parménides es que pone en evidencia el hecho de que no se trata tanto de que el filósofo haga filosofía (o cree una filosofía), sino que es al revés: el filósofo es guiado por la filosofía, el caminante es conducido en su sendero por la Verdad y hacia la Verdad, hacia la *σοφία*. Cuánta razón tenía el Eleata cuando dijo que él por las yeguas era llevado[14]: él no era el guía, jamás lo fue. El pensador parte de un punto de arranque, una idea que le adviene tan inesperada como poderosa, pero el desarrollo de esta idea no se da según su capricho, sino que, más bien, él va descubriendo y explicitando qué se esconde en esa idea, sacando a la luz todas sus implicancias. El filósofo está más cerca del descubridor que de un creador.

De esta manera, Parménides es una figura central en la historia de la filosofía griega, y también lo es para la filosofía posterior. No es posible entender a Aristóteles o a Platón sin el Eleata, pues la figura del "padre Parménides"[15] gravita fuertemente en la comprensión del problema acerca de *τὸ ὄν*. Y todo el pensamiento sucesivo encara a Parménides al ponerse en diálogo con Platón o con Aristóteles, sin ser siempre consciente de ello. Por lo tanto, no es tan descabellado afirmar que, dado que con el Eleata se dan los primeros pasos hacia la metafísica tal como Aristóteles la concebía, toda la filosofía hasta hoy está en deuda con Parménides.

3. *Testimonios sobre la vida de Parménides*

De la vida de Parménides sabemos poco, y casi nada con certeza. Según Diógenes Laercio, fue discípulo de Jenófanes (e incluso quizá de Anaximandro)[16], pero la influencia decisiva fue de Aminias, un pitagórico, de quien se dice que fue él quien llevó a Parménides hacia la tranquilidad de la vida[17]. La relación entre Jenófanes y Parménides fue señalada por Platón[18] y retomada por Aristóteles[19], por lo que probablemente haya permanecido en la historia de la filosofía debido a su autoridad.

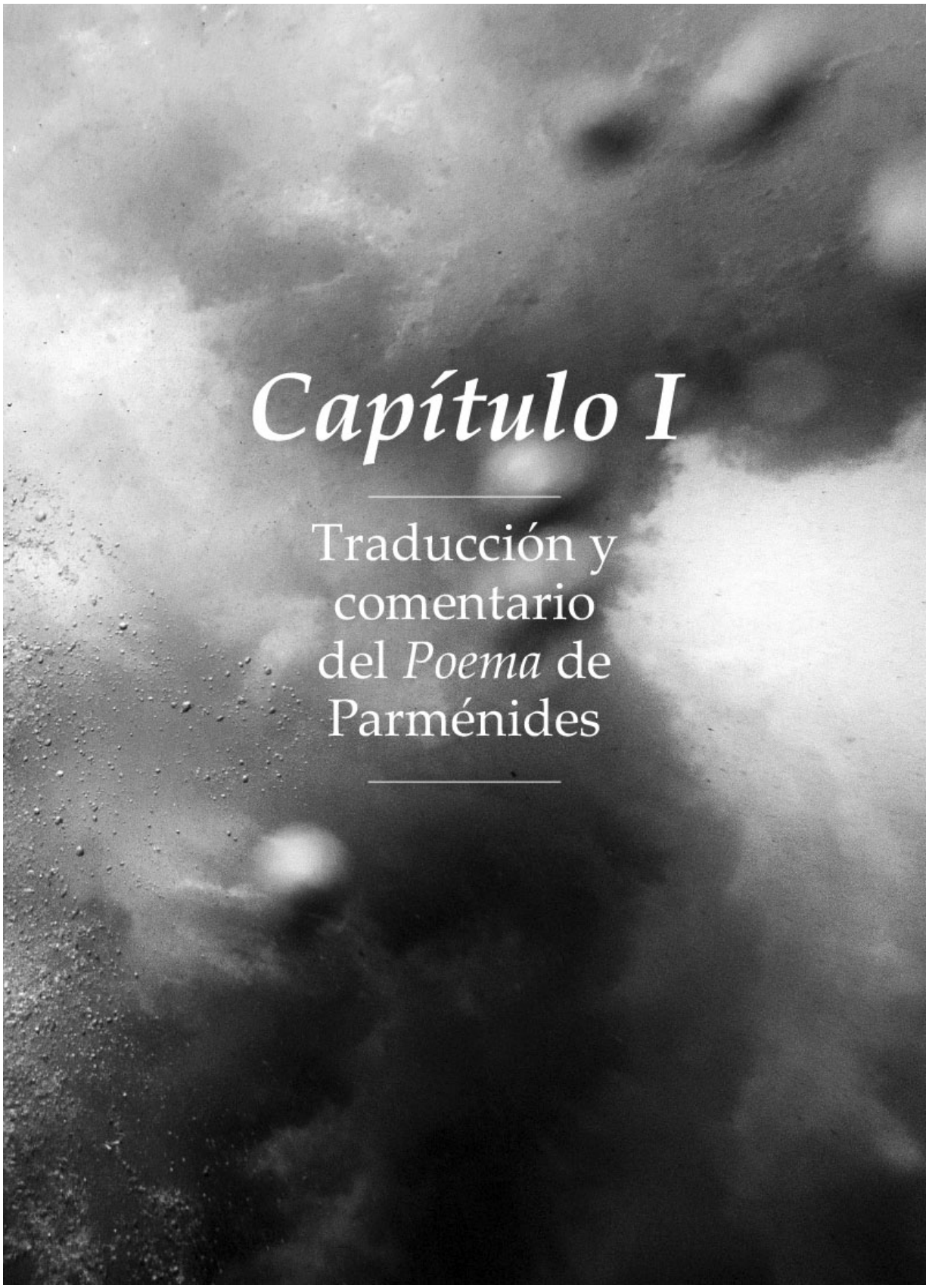
El mismo Diógenes señala que el *ἀκμή* de Parménides se dio hacia la Olimpiada 69° (504-501 a. C.)[20]. Dado que el *ἀκμή* se fijaba tradicionalmente hacia los 40 años (siguiendo el dato presentado por Apolodoro[21]), Parménides habría nacido hacia el 544-541 a. C. Sin embargo, esto contrasta con el testimonio de Platón, quien, en su diálogo *Parménides*, señala que Parménides y Zenón acudieron a Atenas con ocasión de las Grandes Panateneas y se encontraron con Sócrates, que a la sazón era "bastante joven" (*σφόδρα νέον*), mientras que Parménides contaba con 65 años[22]. Asumiendo que "bastante joven" quiere decir que Sócrates tenía no más allá de veinte años, esto significaría que Parménides tenía 45 años cuando Sócrates nació el año 470 a. C., lo cual fijaría su fecha de nacimiento hacia el 515 a. C. Según Leonardo Tarán, esta cronología de Platón es más preferible que la de Apolodoro, a pesar de que quizá dicha reunión no se haya realizado[23].

Así, es claro que, lamentablemente, los datos que tenemos sobre la vida de Parménides son tan fragmentarios como los versos que poseemos de su *Poema*. Debido a esto, es muy difícil ubicar al Eleata en relación con los demás filósofos presocráticos, lo cual es especialmente problemático al intentar situarlo respecto de, por ejemplo, Heráclito. Todo intento de pensar la filosofía del Efesio como una respuesta ante el *Poema* de Parménides o viceversa no pasa de ser conjetural, condición que no puede ser olvidada ni pasada por alto.

4. *Sobre las traducciones y agradecimientos*

Unas últimas palabras para cerrar esta introducción. En primer lugar, los textos griegos han sido traducidos por mí a menos que se indique lo contrario, al igual que los pasajes de libros o artículos escritos en inglés. En los Anexos he procurado presentar los textos griegos usados en la obra y otros que puedan ser de interés junto con su traducción.

En segundo lugar, quisiera agradecer a todos quienes me acompañaron, me ayudaron, me guiaron y me apoyaron durante el proceso de redacción de este libro. En particular, quisiera agradecer a mi familia: mi madre, mis hermanos, mis abuelos, mis tíos y mis primos, quienes me han apoyado y animado a seguir mis sueños y estudiar Filosofía. También agradezco a mis amigos, quienes con sus conversaciones, su simpatía y compañerismo han hecho dulces y hermosos los años de mi formación de Pregrado en el Instituto de Filosofía de la PUCV. Doy las gracias a mis profesores, especialmente al Prof. Dr. Héctor García, de quien he aprendido mucho, quien me ha ayudado y animado calurosamente a estudiar Griego para poder leer los grandes autores de la Antigüedad en su idioma original, especialmente a Parménides, y que me ha brindado su valiosísima ayuda, guía y apoyo durante la investigación y redacción de este estudio. Por último, quisiera agradecer a todos quienes me han acompañado en este camino. La filosofía es una búsqueda constante, según la frase de san Agustín que tanto le gustaba a Zubiri: “Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontremos con el afán de buscar” (*De Trinitate* IX, 1). Y la belleza de la filosofía radica en que consiste en una búsqueda incesante e inagotable, de manera que siempre estaremos en marcha. Aceptemos la invitación de la filosofía y emprendamos la marcha hacia la Verdad, como el Eleata nos ha mostrado.



Capítulo I

Traducción y comentario del *Poema* de Parménides

Capítulo I

Traducción y comentario del *Poema* de Parménides

El *Poema* de Parménides representa un punto de elevación del pensamiento entre los primeros filósofos griegos, toda vez que el Eleata se propone enfrentar de manera distinta y con una mirada nueva el problema de la naturaleza. Lamentablemente, la distancia cronológica y los avatares de la historia hacen que para nosotros sea de gran dificultad acceder al conjunto total de su filosofía, dado que que disponemos de su obra en fragmentos, como sucede con la mayoría de los presocráticos. A partir de las obras de los doxógrafos disponemos de una buena parte del total.

Presentamos a continuación el texto del *Poema* de Parménides, acompañado de la traducción correspondiente que hemos preparado y de la indicación de las principales fuentes doxográficas donde es posible encontrar los fragmentos. Luego, ofrecemos al lector un breve comentario de cada fragmento desde el 1 hasta el 7, con el propósito de destacar los detalles principales que cada uno propone. Algunos de estos elementos serán recogidos en el capítulo II para una explicación más profunda, de modo que den pie, en el capítulo III, para una interpretación de los distintos *σήματα* que el Eleata enumera en el fragmento 8.

El texto griego del *Poema* fue tomado principalmente de *Los filósofos presocráticos* de G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield (citado como *KR* en

adelante), mientras que para los fragmentos 11, 13, 15, 15a, 16 y 18 (que no se encuentran en *KR*) se acudió al *Parménides* de A. Bernabé y J. Pérez de Tudela. Para el texto del *Poema* se confrontó también el *Parmenides* de L. Tarán, *Die Fragmente der Vorsokratiker* de H. Diels y W. Kranz, *Greek Philosophy: a Collection of texts*, vol. I de J. C. De Vogel, *Parmenides of Elea. A verse translation with interpretative essays and commentary to the text* de M. J. Henn y *The Fragments of Parmenides* de A. H. Coxon.

Fr. 1: SEXTO, *adv. Math.* VII, 3 (vv. 1-30); SIMPLICIO, *De Caelo* 557, 25ss (vv. 28-32); D. L. IX, 22 (vv. 28-30); PROCLO, *in Tim*. I, 345.15-16; CLEMENTE, *Strom*. II, 366.16-17; PLUTARCO, *adv. Colotem* 1114d-e (vv. 29-30).

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ’ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ’ ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·[24]
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ’ ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ’ ἐν χνοίῃσιν ἴει σύριγγος ἀυτὴν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἠλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός.
αὐταὶ δ’ αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ’ ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι’ αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ’ ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.

Fr. 1

Las yeguas que me portan cuanto el ánimo desea alcanzar
[me] llevaban, cuando, guiándome, me condujeron hacia el camino renombrado
de la diosa, que por todas las ciudades lleva al hombre que sabe;
allí era transportado, pues allí me llevaban las muy sagaces yeguas
que tiran el carro, y las jóvenes el trayecto conducían.
El eje emitía un crujido en el buje del cubo de rueda,
brillando (pues se apuraba con las dos torneadas
ruedas por ambos lados), cuando se apresuraban a dirigir
las jóvenes hijas del Sol, habiendo abandonado las mansiones de la Noche,
hacia la luz, quitándose de sus cabezas los velos con sus manos.
Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día,
y tanto un portal pétreo como un dintel las rodea.
Ellas, etéreas, han sido cerradas con grandes batientes,
de las cuales la justicia pródiga-en-castigos tiene las llaves alternantes.
A ella, en efecto, las jóvenes, convenciéndola con suaves palabras,
la persuadieron sabiamente para que el cerrojo sujetado
con rapidez les quitara de las puertas. Ellas de las batientes
una inmensa abertura hicieron volando,
haciendo girar los broncíneos ejes en los goznes alternativamente,
con clavijas y broches ajustados; y allí a través de ellas
en derechura guiaron las jóvenes por el camino el carro y las yeguas.
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ’ ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ’ ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ’, ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι

τήνδ’ ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ[25]
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.[26]

Fr. 2: PROCLO, *in Tim.* I, 345, 18-27; SIMPLICIO, *in Phys.* 116, 28-117, 1 (vv. 3-8); PROCLO, *in Parm.* 1078.4-5 (vv. 5-6).

εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

Y una diosa benévola me recibió, mi mano con su mano,
mi diestra, tomó, y así un *épos* dijo y a mí me habló:
Oh joven, acompañado por inmortales aurigas,
25 yeguas que te portan, que vienes a nuestra casa,
¡salve!, pues de ningún modo un mal hado te envió a recorrer
este camino (pues verdaderamente de los hombres fuera del paso se halla),
sino el derecho y la justicia. Y es menester que tú conozcas todo,
tanto de la Verdad bien redonda el impertérrito corazón
como las creencias de los mortales, en las cuales no hay confianza verdadera.
Pero de igual modo también esto aprenderás: cómo las cosas aparentes
era necesario que genuinamente fueran, a través de todo atravesando todo.

Fr. 2

Pues bien, yo te diré (y tú atiende, habiendo oído mi *mýthos*)
las vías únicas de indagación que se pueden pensar:
la primera, relativa al Es y a que no es posible el no ser,
de persuasión es sendero (pues sigue a la Verdad);
y la segunda, relativa al No es y a que es necesario que no sea,
de ella en verdad te digo que es un camino inescrutable:
pues ni podrías conocer el no-ente (pues no es posible)
ni podrías ponerlo en palabras.

Fr. 3: CLEMENTE, *Strom.* II, 440.12 y VI, 23; PLOTINO, *Enn.* V, 1, 8.[27]

…τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι…

Fr. 4: CLEMENTE, *Strom.* II, 335.25-28 (V, 15, 5); PROCLO, *in Parm.* 1152.37 (v. 1).

λεῦσσε δ’ ὅμως ἀπέοντα νόῳ παρέοντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Fr. 5: PROCLO, *in Parm.* 708, 16 Cousin [28]

…ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

Fr. 3

…pues es posible pensar que también hay lo mismo…

Fr. 4

1 Y mira, sin embargo, las cosas ausentes, para el *nous* presentes firmemente:
pues no apartará al ente para aferrarse al ente
ni dispersándose al mismo tiempo por completo del modo debido
ni reuniéndolo.

Fr. 5

1 …y lo mismo para mí es
desde qué lugar comience: pues allí una vez más iré de regreso.

Fr. 6: SIMPLICIO, *in Phys.* 117, 4-13; 86, 27-28 (vv. 1-2); 78.3-4 (vv. 8-9).[29]

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν· τά σ’ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ’ ἀφ’ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Fr. 7: PLATÓN, *Sofista* 237a, 258d, SIMPLICIO, *in Phys.* 135.21-22, 244.1-2; ARISTÓTELES, *Metafísica N* 2, 1089a4; SIMPLICIO, *in Phys*. 143.31-144.1 (vv. 1-2); SEXTO, *adv. Math.* VII, 114 (vv. 2-6); D. L. IX, 22 (vv. 3-5).[30]

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ’ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Fr. 6

Es necesario decir y pensar que el ente es: pues hay ser,
y de ningún modo no hay; yo te mando que reflexiones estas cosas.
Pues desde el principio te aparto de esta vía de investigación,
y enseguida de aquélla, la cual en verdad los mortales que nada saben
se fabrican, bicéfalos: pues un desamparo en sus
pechos dirige a un pensar fabricante; y estos son una y otra vez llevados
estupefactos e igualmente ciegos, desconcertados, una masa sin criterio,
por quienes el ser y el no ser es considerado lo mismo
y no lo mismo, y así de entre todos es un sendero regresivo [que va y viene].

Fr. 7

Pues nunca esto domine, que haya no-entes.
Sin embargo, tú de esta vía de investigación retira el pensamiento
y que a ti la costumbre a través de este experimentado camino no te fuerce
a dirigir el ojo irreflexivo, el oído estruendoso
y la lengua; y más bien juzga con razón el muy debatido argumento
que desde mí fue dicho.

Fr. 8: SIMPLICIO, *in Phys*. 78, 5; 145, 1 (vv. 1-21); SIMPLICIO, *in Phys.* 144, 29 (vv. 22-25); SIMPLICIO, *in Phys*. 145, 27 (vv. 26-31); SIMPLICIO, *in Phys*. 146, 5 (vv. 32-49); SIMPLICIO, *in Phys*. 30, 14 (vv. 50-52); SIMPLICIO, *in Phys*. 38, 28 (vv. 53-61); SEXTO, *adv. Math.* VII, 3 (vv. 1-2); CLEMENTE, *Strom*. II.402.8-9 (vv. 3-4); PLUTARCO, *adv. Colotem* 1114c; JUAN FILÓPONO, *in Phys.* 65.7; PROCLO, *in Parm*. 1152.25 (v. 4); JUAN FILÓPONO, *in Phys*. 65.9; AMONIO, *De Interp.* 136.24-25; PROCLO, *in Parm.* 665.26 (v. 5); JUAN FILÓPONO, *in Phys.* 65.11; PROCLO, *in Parm.* 665.24, 708.13, 1080.1-2; PLOTINO, *Enn.* VI.4.4 (v. 25); PROCLO, *in Parm*. 1152.27 (v. 26); PROCLO, *in Parm*. 1134.22-25 (vv. 29-32); PROCLO, *in Parm*. 639.29-30, 1152.29, 1177.5 (v. 29); PROCLO, *in Parm*. 1152.31 (v. 30); PROCLO, *in Parm*. 1152.35-36 (vv. 35-36); PLATÓN, *Sofista* 244e; PROCLO, *Theol*. 155 (vv. 43-45); PROCLO, *in Tim*. II.69.20-21; PROCLO, *in Parm.* 1084.28-29, 1129.31-32 (vv. 43-44); ARISTÓTELES, *Física Γ* 6, 207a17; PROCLO, *in Parm.* 708.20 (v. 44); PROCLO, *in Parm*. 665.28-29 (vv. 44-45).[31]

...μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ’ ἔπι σήματ’, ἔασι
πολλὰ μάλ’, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδὲ τέλειον.
οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐδ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω[32]
φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ’ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ ουχί.

Fr. 8

… Y ya un solo *mýthos* de una senda
queda, relativa al Es (*ὡς ἔστιν*): y sobre esta señales hay
muchas sobremanera, como que sin origen e indestructible es el ente,
enteramente único, impertérrito y perfecto.
Ni en algún momento era ni será, pues ahora es al tiempo todo,
único, continuo: pues ¿qué nacimiento buscarás de él?
¿Cómo, de qué manera creció? Y prohibiré que a partir del no-ente
digas o pienses, pues inefable e inconcebible
es [la vía] relativa al No es. ¿Y qué necesidad le habría incitado
después o antes a nacer, desde la nada empezando?
Así, es necesario que o que por completo sea o que no.
οὐδέ ποτ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς[33]
γίγνεσθαί τι παρ’ αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ’ ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ’ ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ’ ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ’ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἔστιν ὁδός), τὴν δ’ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ’ ἂν ἔπειτ’ ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ’ ἄν κε γένοιτο;[34]
εἰ γὰρ ἔγεντ’, οὐκ ἔστ’, οὐδ’ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν

ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ’ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.[35]
ταὐτόν τ’ ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ’ ἑαυτό τε κεῖται
χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοισῖν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὸν δ’ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
ταὐτὸν δ’ ἔστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.[36]
Ni alguna vez permitirá la fuerza de la persuasión que desde el no-ente
algo llegue a ser junto a él: debido a eso, ni llegar a ser
ni ser destruido permitió la justicia habiendo aflojado sus cadenas,
sino que es así: la decisión acerca de estas cosas en esto está:
Es o no Es; y entonces ha sido decidido, como por necesidad,
que una [de las vías] sea inconcebible y anónima (pues no es verdadero
camino), y que la otra sea y que confiable sea.
¿Pues cómo podría entonces ser destruido el ente? ¿Y cómo podría llegar a ser?
Ya que si fue, o si en alguna ocasión estuvo a punto de ser, no es.
Así el origen ha sido extinguido a la par con una inaudita destrucción.
Tampoco es divisible, pues es todo parejo:
ni por aquí algo más, pues impediría que fuera continuo,
ni algo menos, pues está todo lleno de ente.
De esta manera es continuo por completo, pues el ente se hace firme como ente.
Además inmóvil en los límites de grandes cadenas
permanece sin principio ni fin, pues el origen y la destrucción
bien lejos han sido apartados, y los alejó una confianza verdadera.
El mismo permaneciendo en sí mismo por sí mismo yace
y así firmemente allí mismo resta, pues la poderosa Necesidad
en las cadenas del límite lo con-tiene, dado que a él en derredor lo constriñe,

y por esto es preciso que no-incompleto sea el ente,
pues no es indigente, y el (no-)ente de todo habría carecido.
Pues lo mismo es inteligir y aquello por lo cual (*οὕνεκεν*) es el pensamiento.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητον τ’ ἔμεναι· τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ’ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ’ ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων,
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν –
τἀντία δ’ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ’ ἔθεντο[37]
χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ’ [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ’ ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ’ αὐτὸ
τἀντία νύκτ’ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,[38]
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.
Pues nunca sin el ente, en lo cual se ha expresado,
encontrarás el pensar: ya que ni hay ni habrá
otra cosa aparte del ente, porque esto el Destino aseguró,
que completo e inmóvil sea; de este modo todo puro nombre será
cuanto los mortales establecieron, convencidos de que es verdad
llegar a ser y dejar de ser, ser y no [ser],
alterar el lugar y cambiar la complexión brillante.
Pero allí el límite último es completo
por todos lados, semejante a la masa de una redondeada esfera,
desde el medio igual por todos lados, pues ni algo más
ni algo menos es necesario que sea por allí o por allá.
Pues ni siendo no es, lo que podría impedir que se dirija
hacia lo igual, ni el ente es de modo que pudiera ser, respecto del ente,
aquí más y allá menos, pues completo está a salvo:
ya que es igual a sí por todos lados, y uniformemente con sus límites se topa.
Aquí detengo para ti mi confiable discurso y mi pensamiento
sobre la verdad: y a partir de él las creencias mortales
aprende, escuchando la estructura engañosa de mis *épos*.
Pues ellos establecieron nombrar dos formas según opiniones,
de las cuales a una no hay que hacerlo – en lo cual están engañados –
y las juzgaron opuestas en figura y establecieron señales
separadas las unas de las otras: y así [es] el fuego etéreo de la llama,
que es dulce, muy tierno y ligero, el mismo por todas partes a sí mismo,
pero no el mismo respecto de otro; sin embargo, también aquél en sí mismo,
según la contraria noche oscura, es un cuerpo compacto y pesado.
A ti revelo todas las cosas verosímiles según el orden

para que nunca ningún juicio de los mortales te adelante.

Fr. 9: SIMPLICIO, *in Phys*. 180, 9-12.

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται[39]
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

Fr. 10: CLEMENTE, *Strom.* II.419, 14-20 (V, 138).

εἴσῃ δ’ αἰθερίαν τε φύσιν τά τ’ ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ’ ἀίδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ<α> ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ’ ἔχειν ἄστρων.

Fr. 11 (Bernabé): SIMPLICIO, *De Caelo* 559.22-25 (vv. 1-4).

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ’ οὐράνιον καὶ Ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ’ ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν γίγνεσθαι.

Fr. 9

Pero desde entonces todas las cosas luz y noche han sido llamadas
y las (que son) según sus propias aptitudes según estos y aquellos,
todo está lleno de la luz y la noche invisible,
siendo iguales ambas, pues nada (hay) entremedio de ellas.

Fr. 10

Y conocerás la etérea naturaleza y todos los signos que están en el éter
y de la pura e impoluta lámpara del sol
las obras destructoras y de dónde llegaron a ser,
y percibirás las obras girantes de la luna de torneado ojo
y su naturaleza, y también verás al cielo que la rodea,
desde donde nació, y cómo a él lo constriñó la Necesidad que guía
a contener los límites de las estrellas.

Fr. 11

Cómo la tierra, el sol y la luna,
el éter común, la vía láctea celeste, el Olimpo
último y el vigor cálido de las estrellas fueron impulsados a llegar a ser.

Fr. 12: SIMPLICIO, *in Phys.* 39, 14-16 (vv. 1-3); 31, 13-17 (vv. 2-6).[40]

αἱ γὰρ στεινότεραι [στεφάναι] πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ’ ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ <ἢ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ’ ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ’ ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Fr. 13 (Bernabé): PLATÓN, *Banquete* 178b; ARISTÓTELES, *Metafísica A* 4, 984b26-27; PLUTARCO, *Amat.* 756f; SEXTO, *adv. Math.* IX, 9; SIMPLICIO, *in Phys.* 39.18; ESTOBEO, I.113, 4.

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Fr. 14: PLUTARCO, *adv. Colotem* 1116a.

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.

Fr. 15 (Bernabé): PLUTARCO, *Cuestiones romanas* 282b, *De facie* 929b.

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο.

Fr. 15a (Bernabé, Coxon): BASILIO DE CESAREA, *Homiliae in Hexaëmeron* 25.

[Παρμενίδης ἐν τῇ στιχοποιίαι] ὑδατόριζον [εἶπεν τὴν γῆν].

Fr. 12

Pues los [anillos] más estrechos fueron llenados con fuego puro,
los que están encima de estos con noche, y de la llama una parte es liberada;
y en medio de todos (está) una diosa que todo lo gobierna,
ya que dirige totalmente la terrible época del parto y la unión
enviando a lo femenino a mezclarse con lo masculino, y por el contrario a su vez
a lo masculino con lo opuestamente femenino.

Fr. 13

Y el primerísimo Eros de todos los dioses fue concebido.

Fr. 14

Noctiluciente, en torno a la tierra, errante una luz perteneciente a otro.

Fr. 15

Siempre mirando (ella) hacia los rayos del sol.

Fr. 15a

[Parménides, en su obra *Versos*, llamó a la tierra] “enraizada en el agua”.

Fr. 16: ARISTÓTELES, *Metafísica Γ* 5, 1009b22-25; TEOFRASTO, *De sensu* 3.

ὡς γὰρ ἕκαστος (φησίν) ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισιν παριστᾶται· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.[41]

Fr. 17: GALENO, *in Epid.* VI, 48.

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...

Fr. 18 (Bernabé): CAEL. AURELIANUS, *morb. chron.* IV, 9.

femina virque simul Veneris cum germina miscent
venis, informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

Fr. 19: SIMPLICIO, *De Caelo* 558, 9-11.

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ’ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ’ ὄνομ’ ἄνθρωποι κατέθεντ’ ἐπίσημον ἑκάστῳ.

Fr. 16

Pues como cada uno tiene la fuerza de sus miembros errabundos,
así la intelección es puesta a disposición para los hombres: pues lo mismo
es cuanto piensa la naturaleza de los miembros en los hombres
tanto en todos como en cualquiera; pues el pensamiento es lo máximo.

Fr. 17

Por la derecha los jóvenes, por la izquierda las doncellas…

Fr. 18

Cuando la mujer y el hombre a la vez mezclan las semillas del amor
en sus venas, el vigor, formando desde sangre diversa
y manteniendo el equilibrio, forma cuerpos bien constituidos.
Pues si los vigores lucharan al mezclarse la semilla
y no se hicieran una en el cuerpo mezclado, ellos, crueles,
atormentarán al sexo que nace mediante una semilla gemela.

Fr. 19

Así, pues, según la apariencia surgieron estas cosas y ahora son
y después desde esto fenecerán las cosas formadas;
pues a estas un nombre distintivo los hombres establecieron para cada una.

Comentarios al Fragmento 1

El *Poema* de Parménides presenta como obertura un elaborado Proemio, lleno de imágenes y de diversos temas épicos que el Eleata recoge de Homero y Hesíodo, y que ayudan a crear el ambiente propicio para la adecuada recepción de su contenido. El uso del estilo propio de la *Ilíada* o de la *Teogonía* no es casual, toda vez que responde a un interés de respaldar a través de la poesía épica el mensaje escondido en su *Poema*: que el Proemio tenga el carácter de una revelación significa que su contenido está inspirado por una divinidad, la diosa, la cual acude en auxilio del cantor para que su canto sea perfecto. En este sentido, Parménides utiliza adrede ciertos giros y recursos estilísticos que asociarían su *Poema* directamente con las obras de los grandes poetas de antaño.

Sin embargo, el interés de Parménides no era pasar a la historia como un poeta. Más bien, su aspiración principal podría caracterizarse como un deseo de proclamar una verdad, sin duda descubierta por él mismo, pero de la que quizás no se sentía un mensajero idóneo. Por eso, Parménides deja que sea una diosa quien hable por él, la cual, en su calidad divina y benevolente, se propone guiar hacia la verdad que Parménides quiere transmitir a todo aquel que acuda al *Poema*. Y para ello, el estilo épico es perfectamente adecuado, pues, a semejanza de Homero y Hesíodo, para el Eleata es una figura divina, sobrehumana, la que realiza la proeza de revelar la verdad. En varias instancias de la *Ilíada* y la *Odisea*, Homero invoca el auxilio divino para cantar aquello que ha sucedido, como es posible observar ya desde el primer verso de cada uno de los poemas:

> Canta, oh diosa, la cólera del Pélida Aquiles…[42].

> Cuéntame, oh Musa, del hombre de muchos ardides…[43].

De la misma manera, Hesíodo no cesa de atribuir el canto que encontramos en la *Teogonía* a las musas Heliconíadas, mostrando así también que el poeta no proclama ni por inspiración propia ni puede arrogarse la autoría del mensaje[44]. Por esto, la figura de la diosa es central en el desarrollo del Proemio, y lo será más adelante también durante el desenvolvimiento de los demás fragmentos e incluso cuando, hacia el final del fragmento 8, le advierta a Parménides que iniciará su discurso sobre la *δόξα*.

Con todo, el viaje de Parménides contenido en el Proemio, con todas las figuras e imágenes que muestra, no debe ser calificado como "ficción" o "simbolismo" tan apresuradamente[45]. Si bien para nosotros dichas figuras podrían parecer simples alegorías, es claro que, para el Eleata, estas respondían a una experiencia concreta, que él había vivido en carne propia. Si el Proemio fuera meramente simbólico, podríamos pensar, por ejemplo, que para Homero la intervención divina, tan frecuente en sus versos, sería también pura imaginería, aunque para la mentalidad griega acudir a los dioses para explicar ciertos fenómenos o para fundamentar una cierta visión del mundo no tenía nada de fantasía. Análogamente, la experiencia que Parménides vivió, en la que descubrió a *τὸ ἐόν*, fue perfectamente real y concreta, y la mejor manera de expresar la radicalidad y la admiración que esta le produjo fue acudir a aquellas imágenes que escapan a lo comúnmente vivido por los hombres. A nuestros ojos modernos, el Proemio podría parecer simplemente alegórico; pero para un oído griego, probablemente las imágenes permitían captar la profundidad y lo inusitado de la vivencia del Eleata. En este sentido, es perfectamente cierto que aparecen imágenes y símbolos, pero ellos no poseen una pura función estilística, sino que ayudan a representar el sentido de la experiencia que hay detrás, toda vez que evidencian un modo de pensar y de comprender el mundo que es plenamente asumido por el filósofo de Elea.

Así, Parménides se hace heredero de una tradición poética precisa, con un estilo y recursos de composición claramente definidos, de los cuales

hace uso para expresar en palabras el descubrimiento que ha hecho, el que le impulsa ni más ni menos que a cantar. Por ello, las figuras que aparecen en el Proemio, colocadas por el filósofo, se orientan, como decíamos, a configurar el clima apropiado para que tenga lugar el canto en honor de la verdad, clima no tanto religioso, sino profundamente filosófico. Por lo demás, algunas de estas figuras reaparecerán a lo largo de los demás fragmentos del *Poema*, de manera que es necesario revisarlas para que luego nos ayuden en nuestra interpretación. En esta línea, estamos de acuerdo con Werner Jaeger, quien señala que el Proemio es importante para la comprensión del contenido filosófico del *Poema*[46]. Cabe aclarar aquí que, por motivos de extensión, no pretendemos hacer un análisis detallado del Proemio, sino que nos limitaremos a destacar algunas expresiones y figuras usadas por el Eleata que, a nuestro parecer, ayudan a una mejor comprensión del *Poema* en su totalidad.

La experiencia de Parménides en el Proemio es, sin lugar a dudas, fuera de lo común. Unas yeguas y las jóvenes hijas del Sol le conducen hacia el renombrado camino de una diosa, que conduce hacia la luz, es decir, hacia el conocimiento. La meta del itinerario es la morada de la diosa, quien, tomándole la mano, le dirige un canto en el que le revela que su viaje ha sido aprobado por Themis y Dike, y que a continuación deberá aprender todas las cosas, tanto el corazón impertérrito (*ἀτρεμὲς ἦτορ*)[47] de la bien redonda Verdad (*Ἀληθείης εὐκυκλέος*)[48] como las creencias de los mortales, las cuales, siendo aparentes, deben ser “genuinamente”, es decir, deben tener algún grado de coherencia interna. Desde esta perspectiva, podríamos pensar que los sistemas cosmológicos de los pensadores milesios previos respondían a una coherencia en ese sentido, pero que, en opinión de Parménides, erraban el punto central de la reflexión sobre la realidad.

Tras una lectura atenta del Proemio, es posible encontrar ciertos tópicos que permiten hacer un análisis ordenado de los elementos que comparecen allí. En primer lugar, podemos apreciar una marcada tendencia a la aparición de elementos femeninos, lo que podría ayudar a crear el ambiente

ligado a una revelación, como señala J. E. Rivera:

> Todo es femenino en este poema, como corresponde a una iniciación entusiástica […]; todo, menos el iniciado mismo. Los corceles, las doncellas Helíades, Dike, la guardadora de la morada, las Moiras, Themis y, por último, la diosa que recibe al iniciado[49].

Más aún, hay otros elementos presentes que también son femeninos: la propia vía (*ἡ ὁδός*) por la que Parménides es conducido, las puertas de los caminos de la Noche y el Día e incluso la mano divina que guía al recién llegado a la morada de la Diosa. El "camino renombrado" del v. 2 da pie a varias interpretaciones: Olof Gigon piensa que es el camino de Helios, tomando en consideración que quienes guían la senda son las jóvenes Helíades, hijas del Sol[50], lo cual podría dar a conjeturar que Parménides viaja en el carro del Sol, como hace W. K. C. Guthrie, apoyándose en algunos pasajes homéricos[51]. Otros autores, como Leonardo Tarán[52], consideran que es simplemente un camino que entrega conocimiento, mientras que Rivera prefiere verlo como un camino "renombrado" y quizá "revelador"[53].

Otro aspecto relacionado con una revelación es la presencia de formas verbales pasivas, que indican que Parménides es simplemente un receptor del mensaje, y que por lo tanto su tarea es escuchar[54]. Así, Parménides *es llevado* por las yeguas (*με φέρουσιν* en v. 1, *φερόμην* y *με* (…) *φέρον* en v. 4), *es guiado* por las jóvenes Helíades (vv. 5 y 9) y *es conducido* por la Diosa una vez que llega a su morada (vv. 22-23). Estos indicios nos permiten ver bien a las claras que Parménides es arrastrado hacia una instancia de la cual él no es un agente, sino que se trata más bien de un don. Si bien es cierto que el Eleata llegó a este descubrimiento *pensando*, esto es, realizando la acción de pensar, el sentido de estas formas verbales pasivas es mostrar que, en opinión de Parménides, este descubrimiento es de tal importancia y de tanta radicalidad que solo pudo haberlo alcanzado

mediante la inspiración de una musa, tal como veíamos en los poetas de antaño. Que esta experiencia es radicalmente extraordinaria también queda patente en la bienvenida que la diosa le da a Parménides, en la cual dice que ninguna mala *moira* le condujo a recorrer esta senda, "pues verdaderamente está fuera del camino de los hombres" (v. 27). Ningún mortal es capaz de encontrar *por sí solo* este descubrimiento que le ha sido revelado a Parménides, sino que requiere la participación reveladora de la divinidad; de lo contrario, se toparía precisamente con una *μοῖρα κακή*, como la que hallamos en *Il*.5.627, la cual lleva a Tlepólemo a luchar con Sarpedón, resultando ambos heridos. Esta es la mala *moira* que ha sido evitada por Parménides, esquivando así un potencial resultado fatal al aventurarse en los terrenos que exceden a lo humano. Sobre esta figura, Werner Jaeger observa que Homero comprende a la *moira* "como una fuerza que el hombre apenas puede resistir"[55]. En esta línea, solo se llega a conocer el corazón impertérrito de la bien redonda Verdad en la medida en que lo permite la *moira* y se cumple la voluntad de la diosa que desea revelarlo. Por su parte, Rivera señala:

> La Moira es una figura mitológica que está por encima de los hombres y de los dioses; es la que destinó a cada cual su parte (*méros*). Algo así como la gran asignadora de lugares dentro del todo de lo que hay. La Moira no es mala en sí, sino que lo es cuando asigna un mal destino. Aquí sucede todo lo contrario[56].

Precisamente, en el caso del *Poema* sucede todo lo contrario: la Moira sanciona favorablemente la presencia de Parménides ante la diosa, de modo que su viaje queda protegido de la intervención de la mala *moira* y el Eleata es admitido ante la divinidad que le revela la Verdad.

El último aspecto que hace manifiesto el clima de revelación en el Proemio es lo realmente extraordinario de la trayectoria recorrida por Parménides. El viaje descrito atraviesa todas las ciudades (*πάντ' ἄστη*), se dirige hacia la luz (*εἰς φάος*) y conduce hacia la morada de la diosa por

medio de los caminos del Día y de la Noche. Esto quiere decir que el viaje de Parménides es trascendente, está por encima de cualquier otra vivencia o experiencia humana: los mortales (*βροτοί*), en su habitual caminar errante por el mundo, no alcanzan a vislumbrar aquello que Parménides ha hallado. Además, el Eleata es escoltado por insignes acompañantes: las yeguas hábiles que mueven el carro y las jóvenes Helíades, hijas del Sol. Con esto se remarca más profundamente la radicalidad y excepcionalidad de este acontecimiento. Por otro lado, el trayecto recorrido por Parménides puede ser interpretado como un paso desde la oscuridad de la ignorancia hacia la luz del conocimiento[57]. Esta iluminación se concreta en la transmisión reveladora del mensaje que la diosa realiza: es ella quien le mostrará, precisamente, el corazón impertérrito de la bien redonda Verdad (v. 29). En ese encuentro, la diosa le dirige una palabra divina, inspirada, precisamente un *ἔπος*, que no es simplemente dicha, sino más bien "recitada" o "declamada" (*προσηύδα*). Haciendo una interpretación de los elementos que comparecen en el relato de este acontecimiento, el sentido de este pasaje podría expresarse diciendo: *y un bienaventurado suceso se apoderó de mí, el cual prendió mi mano derecha (para escribir), y así me mostró un relato y me (lo) reveló*. En esta interpretación, los versos no harían alusión a una diosa en concreto, sino a una experiencia profundamente *sobrehumana*, que tuvo tal impacto en la vida del Eleata que le impulsó a escribir y a declamar (*ἔπος φάτο καί με προσηύδα*) con su mano diestra (*δεξιτερήν*) el *Poema* que contiene el fruto de lo que recibió como revelación.

Ahora bien, entre los estudiosos ha surgido la pregunta sobre la dirección del viaje de Parménides, es decir, si se trataría de una *anábasis* (ascenso) o de una *katábasis* (descenso). Existen fuertes argumentos para pensar a favor de cada una de estas posibilidades, pero consideramos que esta pregunta no tiene cabida aquí, toda vez que este es un problema poco relevante a nivel filosófico: sea que se trate tanto de una *anábasis* como de una *katábasis*, de todos modos se produce el encuentro de Parménides con la diosa. Dicha pregunta apunta más bien a intentar dilucidar la identidad de

la divinidad que Parménides encuentra, pero dicha interrogante no guarda especial peso filosófico. Esto se debe a que esta revelación no tiene un carácter religioso, puesto que ni la diosa puede ser identificada ni el contenido del *Poema* es de dicha índole. Como decíamos previamente, la presencia de la diosa podría responder, más bien, al recurso de Parménides al estilo épico más que a un interés de asociar su pensamiento o el *Poema* a la tradición religiosa. Sin embargo, esto no impide que la identidad de la diosa haya sido motivo de mucha discusión entre los estudiosos. Por ejemplo, según Proclo en su comentario al *Parménides* de Platón, la diosa es la ninfa Hipsípile[58], mientras que para Heidegger se trata de la diosa *Verdad*[59]; otros autores la relacionan con otras diosas del panteón griego, como la Aurora (R. Gálvez)[60], Nyx (A. Gómez-Lobo)[61] e incluso Mnemósine (H.-G. Gadamer)[62]. Sin embargo, a nuestro parecer es perfectamente válido que Parménides haya querido dejarla anónima a propósito, tal como señala Tarán, quien opina que hay buenas razones para que la diosa quede anónima, pues no es una figura religiosa al modo del panteón tradicional griego[63]. En ese sentido, el que Parménides deje a la diosa innominada podría ser evidencia de que no quería aludir a un contexto religioso, y que la revelación no fue de carácter *místico*, sino profundamente *filosófico* y, por ende, desligado de la tradición religiosa:

> El hecho de que la diosa permanezca anónima muestra que ella no representa de ningún modo una figura religiosa y solo aparece como un artilugio literario (*literary device*) que implica que la ‘revelación’ es la verdad descubierta por el propio Parménides […]. Por tanto, las variadas palabras y expresiones que los estudiosos han entendido a la luz de ocurrencias similares en Homero, Hesíodo y otros autores deben ser interpretadas como parte del ambiente poético […]. Una vez que Parménides hubo decidido expresar su verdad como una verdad

> revelada, la opción más natural era usar el lenguaje y el metro de la épica didáctica[64].

En la misma línea, observa Jorge Pérez de Tudela en su comentario al fragmento 1:

> Es plausible sostener, en efecto, que desde el momento en que su intención acaso fuese la de sustituir el marco mítico en el que presumiblemente fue educado por un rígido sistema intelectivo enteramente dominado por la consecuencia racional, la 'diosa' en cuya boca pone su descubrimiento ya no puede identificarse con ninguna de las que figuran en el abigarrado panteón helénico; esa supuesta diosa, en efecto, sería del todo ajena a la religión, y se limitaría […], a enmascarar literariamente el hecho de que lo 'revelado' es, simplemente, la verdad descubierta, siguiendo un método objetivo, por un pensador que solo cree en la lógica[65].

Una pregunta especialmente interesante en esta reflexión es la siguiente: en el v. 3, Parménides habla de un *εἰδότα φῶτα*, un "hombre que sabe". La lectura del texto nos muestra que este hombre no es otro que Parménides mismo: es él quien es llevado por las yeguas hacia el camino renombrado de la diosa, que conduce "por sobre todas las ciudades" a nuestro hombre. Por tanto, la pregunta que cabe formular ahora es: ¿qué es lo que sabe Parménides? Claramente no es la revelación de la diosa, pues a esas alturas del Proemio aún no se ha encontrado con ella. Por lo tanto, no cabe otra posibilidad más que pensar que sabe *otra cosa*: tiene un saber aparente, es decir, un saber de las cosas "que aparecen", "de las apariencias". Quizá con esto, Parménides aluda al hecho de que se inició en la filosofía como un fisiólogo o como un indagador de la realidad, siguiendo quizá el esquema de los milesios o de los pitagóricos[66]. Así, habiendo adquirido un

conocimiento de “lo aparente”, Parménides podía considerarse a sí mismo un hombre que sabe (a pesar de que sepa algo aparente), pero que debía ser llevado hacia el verdadero conocimiento.

Por último, el discurso de la diosa concluye con el programa de aquello que Parménides debe aprender, que es ni más ni menos que todas las cosas: por una parte, el corazón impertérrito de la Verdad bien redonda, tema que nos acompañará a lo largo de los siguientes fragmentos hasta el fr. 8, y, por otra, las creencias de los mortales, es decir, *τὰ δοκοῦντα*[67], “las cosas que parecen”, las que, como decíamos, no son más que apariencias. El corazón (*ἦτορ*) de la Verdad es lo “nuclear”, lo más íntimo de ella. Su imperturbabilidad reside precisamente en el “es”: en el fragmento 8, la diosa revelará que *τὸ ἐόν* es precisamente *ἀτρεμές* (v. 4), *ἀκίνητον* y *ἄπαυστον* (vv. 26-27). Respecto de *τὰ δοκοῦντα*, la pregunta que surge como obvia en este punto es: ¿por qué Parménides debe hacerse cargo de las apariencias, si no son más que eso? La clave para la respuesta está en comprender que las creencias de los mortales tienen, como decíamos previamente, una cierta coherencia interna, o sea, responden a una experiencia propiamente mortal, pero que no es en sí misma falsa: en palabras de Gigon, “la opinión es más bien la forma absolutamente necesaria del saber humano, mientras el hombre es mortal y no le ha sido impartida por una divinidad la enseñanza de la verdad”[68]. Es cierto que dicha experiencia no responde a la verdadera realidad, la Verdad que la diosa revela, sino que más bien se trata de aquello que los mortales perciben como dado en el mundo. No basta con conocer las dos vías de investigación dadas al pensar que veremos en el fragmento 2: el filósofo debe habérselas también con las opiniones que los mortales postulan en torno a las cosas. Desde esta perspectiva, las apariencias son aquello con lo que el hombre se halla en primera instancia y con lo que elabora una primera explicación racional del mundo, pero que no es lo más radical: el verdadero objeto de la reflexión filosófica no ha de ser las cosas que comparecen en el mundo, *τὰ ὄντα*, ni la *φύσις* al modo del quehacer de los así llamados “fisiólogos”. Por

el contrario, aquello que verdaderamente debe ser el objeto de la ocupación filosófica es la condición óntica de las cosas, *τὸ ἐόν*, en el sentido de la pregunta por *τὸ ὂν ᾗ ὄν* que posteriormente planteará Aristóteles[69]. Disponiendo del conocimiento de la verdad y de las apariencias, Parménides se encuentra en una situación de ventaja filosófica respecto de cualquier pensador previo, que solo poseía un saber "aparente" sobre apariencias. De ahí que la diosa le explique al Eleata que le revelará "todas las cosas verosímiles según su orden / para que nunca ningún juicio de los mortales te adelante"[70]. Dicho saber se expresa precisamente en términos de una cosmología al estilo de los pensadores milesios precedentes, pero entendiendo, por supuesto, que esta no es propia de Parménides, sino más bien un resumen de cómo los mortales que nada saben (los *βροτοὶ εἰδότες οὐδέν* del fragmento 6) miran a las cosas naturales: por ello, la vía de la opinión (que comprende los fragmentos desde el 9 hasta el 19) cuenta un relato análogo a una cosmología, es decir, un mirar el mundo con ojos mortales, sin considerar la posibilidad que Parménides ha descubierto de *agudizar la mirada* y encontrar el *corazón impertérrito* de la Verdad, lo nuclear de las cosas. Los vv. 31-32 del fragmento 1 sirven de articulación y justificación de la importancia de la vía de la opinión, y muestran que no es simplemente un pasaje superfluo en la reflexión del Eleata: al contrario, tienen su necesidad propia, una coherencia interna, la cual, sin embargo, no tiene comparación con la verdadera realidad revelada en la vía de la verdad.

Visto en conjunto, el Proemio tiene la intención de mostrar que el *Poema* de Parménides contiene un mensaje que es presentado como inspirado por una divinidad, ciertamente anónima, pero no por ello menos divina, y esta inspiración implica que el mensaje es verdadero. Las imágenes que pueblan el Proemio tienen la intención de crear el ambiente de revelación vinculado a la poesía épica, y la aparición de la diosa que recibe benévola a Parménides significa la radicalidad de la experiencia de la revelación. El hecho de que la diosa tome la mano del Eleata es signo de que se propone guiarlo, tal como Hermes, tomando la mano de Príamo, le

guió al campamento aqueo[71]. Todo esto permite configurar el clima necesario que permite que Parménides pueda afirmar que proclama la verdad y que realmente es un cantor del *ἐόν*.

Comentarios al Fragmento 2

Habiendo introducido, entonces, la tarea a realizar, la diosa ofrece a continuación los caminos que se le dan a la razón para alcanzar el objetivo propuesto. Por eso, el fragmento 2 presenta las únicas (*μοῦναι*) vías de investigación de las que el pensar dispone (*εἰσι νοῆσαι*). La delimitación de estas únicas vías es la ocupación que se asume en los fragmentos 2 al 7, estableciéndose así el marco preparatorio para la interpretación del fragmento 8.

Un primer elemento a destacar de este fragmento, que evidencia la continuidad con el precedente, es que la diosa reasume la tarea de contar a Parménides el relato: el *ἔπος φάτο* (fr. 1, 23) continúa con el *ἐγὼν ἐρέω*. Esta expresión de primera persona que la diosa usa nos vuelve a indicar que estamos en el contexto de una revelación: no es Parménides quien habla, sino que es la diosa quien, con la autoridad que le confiere su naturaleza divina, dice la verdad, toda vez que emite un discurso confiable (*πιστὸν λόγον*)[72].

La primera de las vías, relativa al Es y a que no es posible no ser, es la única que permite el avance en el pensamiento. La razón, de suyo, es inquisitiva, es decir, necesita avanzar en el conocimiento, y la única forma que tiene para hacerlo es por medio de suponer que “hay entes”. Plantear que no hay entes significa asumir la segunda vía que, como veremos, no permite la progresión hacia la meta que la diosa ha propuesto, sino que condena a la inmovilidad del pensar. En palabras de J. E. Rivera:

> Dentro del “es” y moviéndose en él, podemos ir tras la verdad de los entes. El “es” mismo es vía, porque en él nos tenemos que mover para ir tras las cosas y descubrirlas[73].

La segunda vía, caracterizada como relativa al No es y a que es necesario el No es, no es posible ni conocerla ni expresarla: la indiscernibilidad de esta vía radica en la incognoscibilidad del no-ser, pues es completamente ajeno al *lógos*, ya que no se puede conocer ni poner en palabras[74]. Suponer el no-ser significa asumir que a él no es posible atribuirle ningún predicado, dado que para que haya predicación tiene que darse un sujeto. Desde el punto de vista lógico, esta es la imposibilidad que impone la segunda vía: del no-ser no se puede ni conocer ni poner en palabras porque de él no podemos articular ningún predicado que lo haga inteligible. Sin embargo, a Parménides no le interesa tanto la dimensión lógica o relativa al lenguaje. Más bien, la preocupación del Eleata es de índole metafísica: la aceptación del no-ser implica la autodestrucción inmediata de la condición óntica que él quiere expresar, ya que, una vez aceptado, hemos asumido subrepticiamente la posibilidad de decir "lo que no es, es", cometiendo una contradicción. Por eso, esta segunda vía no merece ningún tipo de confianza, pues es completamente imposible de transitar[75].

Por supuesto, en esta segunda vía no se trata de la mera negación de la cópula al modo en que se produce un juicio negativo ("A *no es* B"). Esta no es la imposibilidad denunciada por la diosa. La vía relativa al No es es intransitable, porque plantea la negación de la suposición "hay entes", es decir, afirma "no hay entes" o "nada hay". Con base en la nada, como decíamos previamente, nada puede hacerse, ni pensar ni enunciar. Por ello, esta vía deja a la razón inmóvil, y no le permite seguir indagando: esta es la verdadera amenaza del no-ser, contra la que Parménides argumentó sin dar su brazo a torcer. En fr. 8, 7-9 encontramos una idea similar, cuando el Eleata señala:

> […]. Y prohibiré que a partir del no-ente
> digas o pienses, pues inefable e inconcebible
> es [la vía] relativa al No es[76].

Inefabilidad e imposibilidad de concepción son las notas propias de esta vía

porque no permiten el avance en el pensar.

Ante esta disyuntiva, la diosa exige escoger uno solo de estos caminos, pues ambos son mutuamente excluyentes[77]. O el ser, o el no-ser: mezclar ambos sin criterio significa caer en el camino de los mortales. De entre ambos, el más seguro es el relativo al Es, porque “es y es genuino”, mientras que el otro es un camino impensable y anónimo (sin nombre, sin identidad). La pureza del pensar que exige la diosa no permite la presencia del no-ser, que aniquila la posibilidad de avanzar en el pensamiento hacia la meta que ella le propuso a Parménides, ni la más mínima mezcla de ser y no-ser. Solo la plena afirmación de la primera vía da pie a la investigación que nos conducirá a llegar a *τὸ ἐόν*.

Además de la presentación de las dos vías, Parménides ofrece otros elementos que permiten la articulación de su filosofía en el *Poema*. El fragmento 2 es el lugar de la primera aparición del *νοεῖν*, en la forma de su infinitivo aoristo activo *νοῆσαι*. Esta es una noción clave para el pensamiento de Parménides, pues el *νοῦς* y el verbo asociado *νοεῖν* permite la enunciación, en primer lugar, de las vías que comparecen para la investigación del carácter óntico de las cosas (*ὁδοὶ… εἰσι νοῆσαι*), y en segundo lugar, de las notas (*σήματα*) propias de este mismo carácter óntico, esto es, del recorrido de la única vía transitable. De ahí que su importancia sea tal que de aquí en adelante ya no dejará de aparecer a lo largo de toda la Vía de la Verdad, con la sola excepción del fragmento 5.

Este fragmento es también el lugar de la primera comparecencia de *τὸ μὴ ἐόν*, la contraparte absoluta del objeto de investigación que la diosa le propone a Parménides. Su presencia se encontraba, ciertamente, velada en los versos que componen este fragmento, pero en el v. 7 la diosa le denuncia abiertamente como incognoscible e innombrable. La última y definitiva confrontación con *τὸ μὴ ἐόν* tendrá lugar en el fragmento 7, donde se establezca la imposibilidad total e inapelable de su existencia.

En los estudios y análisis que se han hecho del *Poema* de Parménides, ha surgido la pregunta por el sujeto del *ἔστιν* que encontramos en los vv. 3 y

5. Se han propuesto variadas soluciones, como, por ejemplo, suponer que el sujeto es *τὸ ἐόν* (Diels sugirió un tácito *das Seiende*)[78], la Verdad[79], o que incluso el verbo es impersonal[80]. Este problema, sin embargo, es solamente aparente y, por tanto, irrelevante, porque con este verbo no se afirma la existencia de algo en concreto, sino que el sentido es "la primera vía es la relativa al Es", al igual que en fr. 8, 2. No tiene sujeto ni es un verbo impersonal: se trata, simplemente, del tema de la vía. De manera análoga, de la otra vía no se afirma que no sea: ES, efectivamente, una vía, pero una *relativa* al no-es.

Desde que una perspectiva global, el sentido del fragmento consiste en introducir las dos vías de las que dispone la razón, las cuales son las únicas (*μοῦναι*) se le presentan naturalmente para alcanzar la meta de conocer todas las cosas. Una de ellas es impracticable de suyo, porque si bien se le presenta a la razón como la negación de la primera, implica una *contradictio in terminis*: plantear que *τὸ ἐόν* no realiza la acción de ser es un mero sin sentido, pues implica que *τὸ ἐόν* dejaría de ser lo que es. La tercera, que será esbozada más adelante en el fragmento 6, es una vía forzada, no dada al pensar de manera inmediata, sino solamente mediante el forzamiento sin juicio (*ἄκριτος*) de una posibilidad *imposible*: que ser y no ser sean lo mismo y no lo sean[81]. De esta manera, habiendo descartado los otros dos senderos, el pensar debe habérselas con una sola vía, la que plantea el Es, por medio de la cual puede desplazarse[82].

Comentarios al Fragmento 3

Este pasaje, recogido por Plotino y por Clemente de Alejandría, es uno de los fragmentos presocráticos más famosos de la historia de la filosofía, pues sus repercusiones en los pensadores posteriores a Parménides son enormes. En su aparente simplicidad se esconde una profundidad abismante, y muchos comentaristas, no sin razón, lo han considerado como una síntesis del mensaje filosófico del Eleata. En él se vinculan íntimamente dos de los principales componentes de la metafísica de

Parménides, el *νοεῖν* y el *εἶναι*, de tal manera que de aquí en adelante quedan indisolublemente unidos para toda la filosofía griega posterior.

Sin embargo, esto no significa que este fragmento esté libre de dificultades. Por el contrario, ha dado pie a una plétora de interpretaciones y traducciones, debido a que lo tenemos aislado de su contexto y muy fragmentado. Reseñamos a continuación algunas de las más importantes, sin pretender abarcar todas las posibles variantes.

a. Pues lo mismo es lo que puede pensarse y lo que es[83].
b. *Denn Denken und Sein sind dasselbe*[84].
c. Pues lo mismo es inteligir y ser[85].
d. …que son una misma cosa el pensar y el ser[86].
e. pues lo mismo es saber y ser[87].
f. pues lo mismo es ser pensado y ser[88].
g. Pues es la misma cosa la que puede pensarse y la que puede ser[89].

El problema común a todas estas traducciones es, a nuestro juicio, que son demasiado ajustadas al texto griego, por lo que el precio a pagar, la claridad del texto traducido, es muy alto. Algunos de los problemas que plantean estas traducciones son los siguientes: ¿Qué significa "lo mismo es inteligir y ser"? ¿Cómo se ha de entender que ambas acciones pueden ser consideradas idénticas? Una forma de explicar el sentido de *τὸ αὐτό* consistiría en interpretarlo como un carácter de reciprocidad entre la inteligencia y las cosas, como comenta Xavier Zubiri:

> La inteligencia tiene una cierta mismidad con las cosas. Esto significa que ella está determinada e importada por las cosas mismas […]. La inteligencia como algo determinado desde las cosas es en este sentido 'misma' con las cosas. No porque sean lo mismo la inteligencia y las cosas […]. La inteligencia es 'misma' con las cosas en cuanto 'desde' ellas se constituye la intelección[90].

Para Zubiri, el foco está puesto en comprender la mismidad entre las cosas y la inteligencia como una mutua determinación: las cosas constituyen la intelección, y la intelección las constituye como objeto de pensamiento. En ese sentido, es posible entender la "mismidad" como una cierta "reciprocidad" o "paralelismo" entre las cosas y la inteligencia. A nuestro parecer, esta reflexión de Zubiri capta adecuadamente el sentido de la expresión parmenídea, entendiendo que este paralelismo significa que la inteligencia es capaz de captar totalmente al *ἐόν* por medio del poder del *νοῦς*; así, en la medida en que la inteligencia puede abarcar por completo al *ἐόν*, esta es, figurativamente, "lo mismo" que "ser", pues puede dar cuenta de él totalmente. No se trata de una identidad "total" o absoluta, sino que es una igualdad, por así decirlo, de capacidad: la inteligencia es capaz de abarcar completamente al *ἐόν*. La explicitación del significado de la "mismidad" permite enriquecer la comprensión del sentido de este fragmento, como veremos más adelante.

Otro problema, asociado a la traducción de KR (y, *mutatis mutandis*, también a las de Guthrie y Cornford), radica en que vierte *νοεῖν*, un verbo activo, en un sentido *pasivo*, al usar la forma verbal "ser pensado". Este no es un paso ni válido ni necesario y evidencia una traducción derechamente errónea. Por lo demás, el énfasis de Parménides no está en "ser pensado", sino en la propia *acción de pensar*, lo que queda claro a la luz de los demás fragmentos, en los cuales siempre aparece *νοεῖν* y sus formas asociadas en voz activa. Por otra parte, "ser pensado" es un verbo que se asociaría al ente, que es lo que propiamente "es pensado". No obstante, en el *Poema* siempre se habla desde la perspectiva de la diosa, nunca desde el ente, el cual siempre es el objeto que está en la mira de la indagación.

A nuestro parecer, el problema de todas estas traducciones procede del hecho de que toman *ἐστίν* como un verbo copulativo. Para remediar esta situación, hemos optado por leer *ἔστιν*, cambiando la posición del acento, lo cual permitiría entender el verbo en el sentido de "es posible"[91]; así, tomado con *νοεῖν*, el fragmento comenzaría diciendo "Pues es posible pensar…". A

continuación, en lugar de tomar *τὸ αὐτό* como el sujeto de *ἐστίν*, hemos preferido considerarlo como acusativo, funcionando como el sujeto de *εἶναι*, el cual es traducido como "hay". Así, una primera traducción provisional rezaría: "Pues es posible pensar que también hay lo mismo". Respecto de *τε καὶ*, puede traducirse por "también", tomándolo en su sentido adverbial, toda vez que es posible explicar el *τε* como una exigencia de la métrica. Así quedaría una traducción literal del fragmento, la cual adolece del mismo problema de las propuestas hasta hoy. Sin embargo, si retomamos la noción de "mismidad" que expresaba Zubiri previamente, entonces es posible captar el sentido del fragmento: es posible pensar que hay "lo mismo", es decir, que hay una cierta "mismidad" entre el pensamiento y las cosas, precisamente mostrando que ambos corren a la par. Pues lo mismo se da respecto de lo que es, es decir, lo mismo que es se puede pensar: el pensamiento puede abarcar todo lo que es. El ser y el pensar van de la mano, corren a la par[92], precisamente porque el no-ser no puede ser pensado, como ya ha quedado expresado en el fragmento 2. Solo es posible pensar lo que es, y en la medida de ello, todo lo que es es pensable. Solo lo que no es es no pensable; por eso, es lo mismo pensar y ser:

> El que el no-ente sea impensable es la razón de que deba ser eliminado como camino. El no-ente es, pues, lo impensable. El ente es lo pensable y lo pensable es el ente. Esto puede ser acentuado de distintas maneras: puede decirse que 'solo' lo pensable es ente y 'solo' el ente es pensable[93].

Expresado en esta forma, el fragmento revela su decir profundo: el pensar abarca a lo que es en su totalidad, pues nada escapa al poder del *νοῦς*. Aquí se halla la relación con el fragmento 4, pues este muestra cómo el *νοῦς* abarca todas las cosas, tanto las presentes como las ausentes por igual, que son traídas firmemente a presencia. El sentido de este fragmento, por tanto, expresa una justificación de la imposibilidad de conocer y poner en palabras

al no-ente afirmada en el fragmento 2, toda vez que (γὰρ)[94] el pensar corre paralelo al ser, es decir, entre ambos existe una cierta dimensión de mismidad. Este fragmento representa el postulado de Parménides en torno al poder de la razón: si es posible pensar lo mismo que es, esto es, el pensar y el ser son coextensivos, esto significa que el *νοῦς* puede alcanzar al ente en su totalidad[95]. Y esta fe en el *νοῦς* se concretará en el recorrido de la única vía de investigación válida, vertido en el fragmento 8. El recorrido de esta senda da pie a la indagación de los *σήματα*, lo cual solo es posible si el pensar es capaz de abarcar al ente en plenitud.

Otra posibilidad de traducción, sugerida por el profesor Héctor García, consiste en tomar *αὐτὸ* como adjetivo modificador de *τὸ νοεῖν*, traduciendo así: "Pues el pensar mismo es también ser". En este sentido, la frase señalaría que el pensar es real, es decir, está también incluido en el campo de lo real[96].

Comentarios al Fragmento 4

La conexión entre los fragmentos 2 y 3 permite observar que, en el pensamiento de Parménides, el *νοῦς* tiene un rol central, pues es solo él quien nos permite transitar la única vía practicable de investigación. Por eso, una vez introducido el *νοῦς*, es natural que el Eleata se proponga describir cuál es su modo propio de actuar. Esto es, precisamente, lo que encontramos en el fragmento 4.

En primer lugar, encontramos la contraposición "ausente-presente", que puede ser tomada en sentido tanto temporal como espacial. A pesar de que Tarán relacione este fragmento con fr. 8, 22-25 y de allí infiera que "ausente" y "presente" deben entenderse en sentido específicamente espacial[97], esto no es necesario, pues aquello que comparece en este fragmento es, nuevamente, el poder del *νοῦς* de traer a presencia las cosas que están físicamente ausentes, sea espacial como temporalmente. Contra la evidencia sensorial que nos dice que las cosas están ausentes, el *νοῦς* nos las presenta "firmemente presentes". La razón de esto es que las cosas

pensadas tienen un cierto tipo de presencia, ya no física sino mental, pero no por ello menos sólida. Piénsese, por ejemplo, en el caso de la memoria: un ser querido "está presente" cuando hacemos memoria de él, aunque no esté presente[98]. La misma situación se da con las cosas pasadas, y también con las cosas futuras. La capacidad de inferir o de extraer conclusiones significa una cierta forma de "traer a presencia" hechos o cosas que aún no suceden, pero que se darán. El caso más patente y más trágico es el de mi propia muerte: esta no ha acontecido, pero, mediante el *νοῦς*, puedo traerla a presencia y asumirla como algo necesario. En este sentido, Parménides reafirma el poder del *νοῦς* en su relación con la memoria (pasado) y con la capacidad de inferencia y predicción lógica (futuro). La justificación de esta afirmación parmenídea se encuentra en el fragmento 3, pues, en la medida en que el pensar y el ser corren a la par, aquello que es pensado se presenta tal como es. Por eso las cosas se presentan firmemente para el *νοῦς* (*βεβαίως νόῳ*):

> […] todo aquello que, en determinado momento, se ofrezca a la sensación presente, a la percepción, como "forma" del no-ser, será inmediatamente reconducido por la inteligencia, *por el noûs*, a ese único modo pensable de realidad que es la realidad de lo presente […], para quien mira con el intelecto, todo lo imperceptible y "ausente" es un determinado modo de la entidad[99].

En una línea semejante se expresa Olof Gigon:

> Parménides es plenamente consciente de que el ojo no percibe en torno a sí más que lo denso y lo sutil. Pero la mente es capaz de saltar por encima de lo que está delante de los ojos y de traer desde la lejanía el puro ser a presencia del que ejercita la reflexión[100].

Además, este fragmento presenta el verbo *λεῦσσε*, el cual, en el griego de

Homero que Parménides hace propio, indica *avizorar*, mirar "algo luminoso" o ver a lo lejos. Para Bruno Snell, este vocablo

> […] recibe su sentido específico del modo de mirar, de algo que está fuera de la función de la vista, que depende más bien del objeto que se mira y de los sentimientos que acompañan al acto de ver[101].

De esta manera, el uso de *λεύσσειν* en este fragmento indica que la acción que se realiza es radicalmente distinta de la vista, pues, para el Eleata, el *ἐόν* no se percibe por los sentidos, sino que es aprehendido por el *νοῦς* en una acción que escapa a la superficialidad de los sentidos. Al contrario, el *νοῦς* y su verbo asociado, el *νοεῖν*, abarcan al *ἐόν* en su totalidad y capta su verdad totalmente: "El conocimiento de la verdad se produce siempre en virtud de una súbita intuición. La verdad es 'vista'"[102].

El resto del fragmento representa un difícil problema de interpretación[103], pues no resulta para nada claro el por qué del impedimento de dispersarse o de mantenerse compacto, amén del significado que esos verbos puedan tener en el fragmento. Encontramos una pista para la interpretación en el v. 2: "pues no apartará al ente para aferrarse al ente". Ante él, la primera pregunta que hemos de responder es quién es el sujeto del verbo *ἀπότμήξει*. La opción más lógica es que sea el *νοῦς*, dado el "pues" (*γὰρ*) que conecta a este verso con el precedente, y que *τὸ ἐόν* sea el objeto directo de *ἀπότμήξει*[104]. Ahora bien, ¿por qué el *νοῦς* apartaría al ente? En la medida en que el *νοῦς* quiere indagar al ente, necesita delimitar su objeto de estudio, es decir "separarlo". Lo que estos tres verbos ("apartar", "dispersar", "reunir") tienen en común es que todos ellos implican "separación", sea una "aún por realizarse" (apartar, dispersar) o una "ya realizada" (reunir), pues solo lo que ha sido separado puede, después, ser re-unido. Sin embargo, esto no es posible, pues no se puede separar al ente de otra cosa, que también sería ente; solo se podría separar al ente de lo que no es ente, es decir, de la nada. Entendido así, el fragmento

dice que el *νοῦς* no apartará al ente para aferrarse al ente, para abocarse a él, y que esta separación no podría ocurrir ni "dispersándose" ni "reuniéndolo"[105]. El sentido de los vv. 2-4, por tanto, es un argumento a favor de la unidad de *τὸ ἐόν*[106], característica que encontrará más tarde su confirmación en relación a algunos adjetivos que encontramos en el fr. 8 (*ἕν, συνεχές, ὁμοῦ πᾶν*) y que en cada adjetivo encuentra un matiz distinto: ser uno en cuanto *ἕν* significa ser "único", mientras que, en cuanto *συνεχές* quiere decir "indiviso".

Así, el sentido global del fragmento expresa tanto el poder del *νοῦς* de traer a presencia las cosas ausentes (y de traerlas tal como son, no dispersas ni re-unidas), a la vez de enunciar la unidad-unicidad del ente:

> Las cosas ausentes deben estar presentes para la mente, es decir, para esta la existencia es totalmente presente y la diferencia entre "cosas ausentes" y "cosas presentes" desaparece, pues la mente no puede separar al ente (*Being*) de su estar unido al ente (*Being*) ni dispersándolo todo por todos lados en orden ni reuniéndolo[107].

Comentarios al Fragmento 5

Del conjunto de los textos de Parménides de los que disponemos, el fragmento 5 rivaliza en oscuridad con algunas de las sentencias de Heráclito. En efecto, es singularmente problemático por la ausencia de contexto en el cual situarlo, por su breve extensión y por la ausencia de elementos que lo vinculen con otras nociones del *Poema*. Todos estos factores hacen enormemente difícil su interpretación, de manera que cualquier cosa que pueda decirse en torno a este fragmento no pasa de ser mera suposición. Sin embargo, no estamos en una penumbra absoluta, pues en estos versos comparecen algunos elementos que nos pueden ayudar.

La lectura del fragmento parece indicar, como ya han visto prácticamente todos los intérpretes de Parménides, que se alude a un cierto

carácter circular, dado que la diosa señala la identidad entre el punto de inicio y de llegada. La pregunta clave es a quién debe atribuirse esta circularidad. Claramente, no se trata de que el argumento que la diosa ofrezca sea circular, toda vez que un análisis minucioso de la estructura del fr. 8 revela que de unos *σήματα* se extraen otros[108]. Otra posibilidad de interpretar este pasaje consiste en plantear que el sujeto de quien se predica la circularidad es *τὸ ἐόν*, aludiendo a fr. 8, 43. Pero debemos notar, como veremos en el capítulo III, que dicho pasaje hace una comparación, es decir, propone una manera analógica de comprender la naturaleza de *τὸ ἐόν*, y no se trata en absoluto que *sea* una esfera. En nuestra opinión, la circularidad que se insinúa en este fragmento es la propia de la Verdad, de quien se dice en fr. 1, 29 que es *εὐκυκλής*. Sin embargo, esta interpretación también deja sin resolver otros aspectos del fragmento. Por ejemplo, no queda claro por qué se habla en términos de una traslación (Parménides emplea el verbo *ἵξομαι*), ni por qué llegaría allí de nuevo si "recorriera" la Verdad. Otra hipótesis interesante consiste en pensar que este fragmento refiere a la vía de los mortales descrita en el fragmento 6: esta parte y regresa al mismo punto pues es *παλίντροπος*. Sin embargo, lo aislado del fragmento hace muy difícil su interpretación. Probablemente, este fragmento estaba ubicado entre los versos que hemos perdido del *Poema*, de manera que situarlo (y, por tanto, interpretarlo adecuadamente) resultaría casi imposible.

Igualmente, es posible pensar una relación con la filosofía de Heráclito, recordando su famoso fragmento 60 ("El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo")[109], y observando que ambos pensadores aluden a *τὸ ξυνόν*[110], si bien con énfasis diferentes: Heráclito acentúa la necesidad de seguir a "lo común", mientras que el Eleata simplemente indica la indiferencia del punto de partida. Con todo, más allá de la semejanza, consideramos que es difícil inferir, a partir de esto, que Parménides conoció la filosofía del Efesio o viceversa. La evidencia textual que tenemos a nuestra disposición no parece apuntar necesariamente en esa dirección, sino que, como hemos dicho, esta propuesta no pasaría de ser más que una

conjetura. Por lo demás, el tópico de la posible confrontación entre Parménides y Heráclito escapa a las ambiciones de este estudio, y queda, por tanto, como tema para una investigación más profunda.

Comentarios al Fragmento 6

Continuamos con la enunciación de las vías posibles de investigación. El fragmento 6 se desarrolla en dos ejes: el primero expresa la necesidad de tomar la vía del Es, mientras que el segundo consiste en rechazar las dos vías que no conducen a ningún puerto seguro. Es necesario hacer un trabajo de distinción (*κρίσις*), pues solo la determinación de la vía correcta conducirá a la dilucidación de los *σήματα* del ente[111]. Esta *κρίσις*, como veremos en fr. 7, 5, debe realizarse por medio de la razón (*λόγῳ*), toda vez que aceptar los procesos de generación y corrupción, testimoniados por los sentidos, conducen únicamente a la vía de los mortales.

En la primera parte de este fragmento (vv. 1-2), la diosa le revela a Parménides la necesidad de la afirmación de la primera vía, pues es necesario decir y pensar el contenido de ésta, a saber, que hay ente, pues hay ser y de ningún modo no lo hay: y esto es lo que Parménides ha de reflexionar y cantar en su *Poema*. Implícita en el v. 2, se encuentra (negada) la segunda vía, a la cual la diosa alude al señalar que aparta al Eleata de seguir esta ruta de investigación. Una correcta comprensión de este verso debe estar en consonancia con el resto del *Poema*, ya que inferir de aquí que la diosa rechaza, aunque sea momentáneamente, la primera vía, como hace Tarán[112], es inconsistente con el mismo v. 2 (“yo te mando que pienses estas cosas”). Traducir el verso mediante la frase “pues te aparto de esta primera vía de investigación” implicaría que la diosa aleja de la única vía posible y legítima, que se cristaliza luego en el fragmento 8. Por ello, es mejor considerar el *πρώτης* como adverbial (“primero”, “en primer lugar”, “desde el principio”) y traducir “pues desde el principio te aparto de esta vía de investigación”. Así, se ajusta el sentido de este fragmento con la totalidad del *Poema*, pues la vía de la cual Parménides es apartado en el v. 3 es la del

no-ser, la cual fue precisamente negada en el mismo v. 2[113].

A continuación, junto con el rechazo de esta vía, la diosa presenta una tercera posibilidad, que es la vía que usualmente recorren los hombres. Esta no fue señalada junto a las otras dos porque no corresponde a una alternativa válida: si bien el fr. 2 presenta solamente dos vías, son simplemente las únicas (*μοῦναι*) que se dan al pensar (*εἰσι νοῆσαι*), mientras que esta tercera vía es más bien la propia de los mortales que nada saben (*εἰδότες οὐδέν*) que con su *πλακτὸν νόον* andan errabundos: y ese vagar significa establecer la tercera vía del fr. 6. Esta no atenta contra la revelación de la diosa en la medida en que ella muestra que solo dos vías posibles hay para el pensar, mientras que el fr. 6 apunta a una vía en la que no hay *νόος*, es decir, no es una vía dada al pensar porque aquí, precisamente en la medida en que el pensar es errabundo, no responde a la disyunción absoluta entre ser y no-ser, sino que los aúna sin razón:

> La "tercera vía" no es, a pesar de todo, independiente de las otras dos, sino una fusión ilegítima entre ambas […]. La condena de los mortales en el fr. 6 se apoya en su creencia de que "ser y no ser son lo mismo y no lo mismo"[114].

En efecto, esta vía está gobernada por la contradicción, toda vez que asume que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo (*cfr*. vv. 8-9). Esto resulta de un fracaso en el uso de la facultad de *κρίσις*, ya que se acepta el cambio y la generación, es decir, se acepta que algo es y no es: de allí que esta senda sea regresiva, es decir, contradictoria[115]. La aceptación de los fenómenos de nacimiento y corrupción de las cosas procede de la validación de los datos de los sentidos, pues son ellos quienes dan testimonio de este devenir en la naturaleza[116]. A nivel filosófico, este es el camino que habían tomado los primeros pensadores milesios, que concebían a la *φύσις* como *ἀρχὴ καὶ τέλος* en el proceso de este devenir: si bien Parménides no lo dice expresamente, es bastante claro que la crítica está dirigida implícitamente a ellos, especialmente a Anaximandro: en D. L. IX, 21, leemos que, según

Teofrasto, el Eleata fue discípulo del milesio (si bien quizá indirectamente)[117], por lo que es muy posible que haya tenido noticia de su teoría física y que haya conocido el texto de su maestro que ahora conocemos como su fragmento 1:

> A partir de donde tienen su origen las cosas que son, también llega a ser la destrucción a ellas según la necesidad: pues se dan justicia y retribución entre ellas a causa de la injusticia según el orden del tiempo[118].

No obstante, dicha crítica no se limita en el *Poema* a los *φυσικοί*, sino que se extiende, en general, a todos los hombres que le dan espacio a la comprensión del mundo como un proceso de devenir[119]. Por ello se habla de los mortales en sentido amplio, y se dice de ellos que, debido a que siguen esta vía, son ciegos, sordos y una raza sin juicio, ya que a ellos les gobierna un pensar errante, que vaga entre estas dos posibilidades que han sido igualadas ilegítimamente, aun a pesar de que pueden ocupar sus sentidos (la vista y el oído) para elaborar opiniones sobre la naturaleza: en la medida en que su pensar errabundo los guía, no usan sus sentidos con rigurosidad, y así viendo y oyendo son, en verdad, ciegos y sordos, pues no se dan cuenta de la verdad del ente y se quedan en las apariencias del mundo[120]. Por eso, además, se subraya el carácter de *βροτοί* de los que transitan esta vía, en contraposición al carácter divino de la *θεά*: los mortales solo tienen opiniones, mientras que la diosa, totalmente contrapuesta a los mortales, revela la verdad. Así, esta vía de los mortales se diferencia radicalmente de la vía segura del Es en el fr. 2, y esto es reflejado en el adjetivo *παλίντροπος*, que expresa que en esta vía se avanza y se retrocede en el conocimiento, mientras que esta es segura y en ella se progresa siempre hacia adelante: signo de ello es que se llega a una conclusión firme hacia el final del fragmento 8. El carácter regresivo de la vía de los mortales equivale al carácter subjetivo que tienen sus opiniones.

Una posibilidad interesante de interpretación del fragmento 6 radica en

pensar su posible ubicación entre los fragmentos 8 y 9, funcionando así de gozne entre la vía de la verdad y de las opiniones mortales. La estructura del fragmento 6 muestra que su primer eje, como ya señalamos, consiste en afirmar la necesidad de la primera vía, mientras que el segundo eje presenta, como una especie de introducción temática, la vía de las opiniones mortales, que es precisamente una cosmología. De esta manera, este fragmento serviría como un puente entre ambas partes del *Poema*.

Comentarios al Fragmento 7

El fragmento 7, el último que analizaremos en este capítulo, presenta una estructura análoga a la del fr. 6, pues también presenta dos ejes, los cuales retoman los temas presentados en el fr. 6, dándoles una segunda formulación y complementando lo que la diosa había dicho previamente. De este modo, el sentido del fragmento 7 debe leerse en consonancia con el fr. 6, y, por medio de él, con el resto del *Poema*.

Por un lado, los vv. 1-2 presentan una nueva formulación de la tercera vía presentada en el fr. 6, reafirmando su imposibilidad y la prohibición de recorrerla. Es imposible probar que existan los *μὴ ἐόντα*, pues pensar que existe algo que no existe implicaría una contradicción. Esta imposibilidad remite, a su vez, al fragmento 3: dado que es posible pensar lo mismo que es, aquello que no es (*μὴ ἐόντα*) no puede ser pensado, pues contradice el paralelismo intrínseco que hay entre el ser y el pensar. He aquí la piedra de toque de lo que constituirá, posteriormente, el parricidio al que Platón se refiere en el *Sofista*: parece que hay que forzar de algún modo al no-ente a ser, y al ente, por su parte, a no ser[121].

La pregunta que podemos formular ahora es: ¿por qué Parménides habla en plural (*ἐόντα*)? La respuesta es que el Eleata emplea el plural para distinguir a *μὴ ἐόντα* de *τὸ ἐόν* entendido como el carácter óntico de los entes. Se produce un caso semejante a lo que acontece en la *Ethica more geometrico demonstrata* de Spinoza: podría pensarse que en las primeras proposiciones se habla de una pluralidad de substancias (por ejemplo, la

prop. 2 o la prop. 6), pero solo se trata de presentar condiciones que regularían si hubiera más de una substancia, ya que, en la prop. 14 corolario 1, se demuestra que la substancia es única[122]. Un caso análogo se da aquí: parecería que Parménides habla de muchos entes, pero en realidad su interés es *τὸ ἐόν*, el carácter óntico de las cosas. De ellas se dice que es imposible que haya no-entes, es decir, que haya cosas que no son, porque eso entra en contradicción con su propio carácter óntico. Probablemente Zenón de Elea tenía este fragmento en mente cuando planteó sus argumentos en contra de la pluralidad de entes[123], enfatizando en el verso el aspecto de pluralidad (*ἐόντα*, en plural) más que la negación (*μή*), que constituye parte integrante de esta imposibilidad.

Por su parte, los vv. 3-6 retoman la caracterización peyorativa de los sentidos, considerándolos como un medio ineficaz para alcanzar el corazón impertérrito de la Verdad. Este camino, del que se dice que es experimentado, porque es muy recorrido, ha sido transitado muchas veces y es el más acostumbrado para los mortales, quienes, por eso, tienen un ojo irreflexivo, un oído estruendoso y una lengua que emite opiniones. Los sentidos son mal empleados[124], pues están dirigidos por un pensar errabundo (fr. 6, 6) y se concentran en dar cuenta del devenir de las cosas, que es lo que pueden percibir:

> No hay aquí admisión alguna de que ‘las sensaciones son falsas’, o despreciable la percepción, o inherentemente falaz el lenguaje. Algo así, desde luego, podría inferirse de una lectura apresurada. Pero si bien se mira, no son el ojo ni el oído en sí, ni tampoco la lengua, los responsables últimos […]: es, sí, el ojo, pero el ojo ‘desatento’, el ojo que, diríamos, no cumple debidamente con las funciones que tiene asignadas […]. El verdadero enemigo noético, pues, no es tanto el sentido cuanto el ‘hábito`, la costumbre, esa forma rutinaria y adocenada de aprehender el

mundo a la que suele limitarse el hombre[125].

Estas cosas son las que percibimos por los sentidos y de las cuales "se habla" (relacionado con la lengua) comúnmente. La única forma de alcanzar la verdad del ente es juzgar con razón (*κρῖναι λόγῳ*) las palabras que la diosa ha dicho, es decir, aceptar el argumento revelado, pues solo él guía hacia la dilucidación de los *σήματα* del ente: "Una vez que la lógica del puro pensamiento ha asumido la dirección, nos conducirá por el único camino correcto"[126]. El "ente" no es conocido por los sentidos, sino solo en cuanto es tal o cual cosa, es decir, en cuanto cada cosa particular: el fuego (un ente) no es conocido como ente, sino como fuego. Así, solo la razón, el *lógos*, guía hacia el conocimiento del ente *en cuanto ente*, esto es, del carácter óntico de las cosas: descubrir a las cosas no en cuanto cosas particulares, sino en cuanto entes, es el gran mérito de Parménides. No se trata de negar la existencia del mundo fenoménico o de aquello que percibimos por los sentidos, como pretende Tarán[127]; simplemente se afirma que recorrer el acostumbrado camino de los mortales conduce a pensar que puede haber no-entes, dados los fenómenos del nacer y del perecer.

Los siete primeros fragmentos como marco preparatorio para el análisis del fragmento 8

Una mirada en conjunto de los siete primeros fragmentos del *Poema* de Parménides nos permite observar que, a través de ellos, el filósofo establece la disyunción absoluta y fundamental entre ser y no-ser, y con ello muestra, por una parte, la necesidad de seguir la única vía correcta, y por otra, las consecuencias de transitar por las otras sendas.

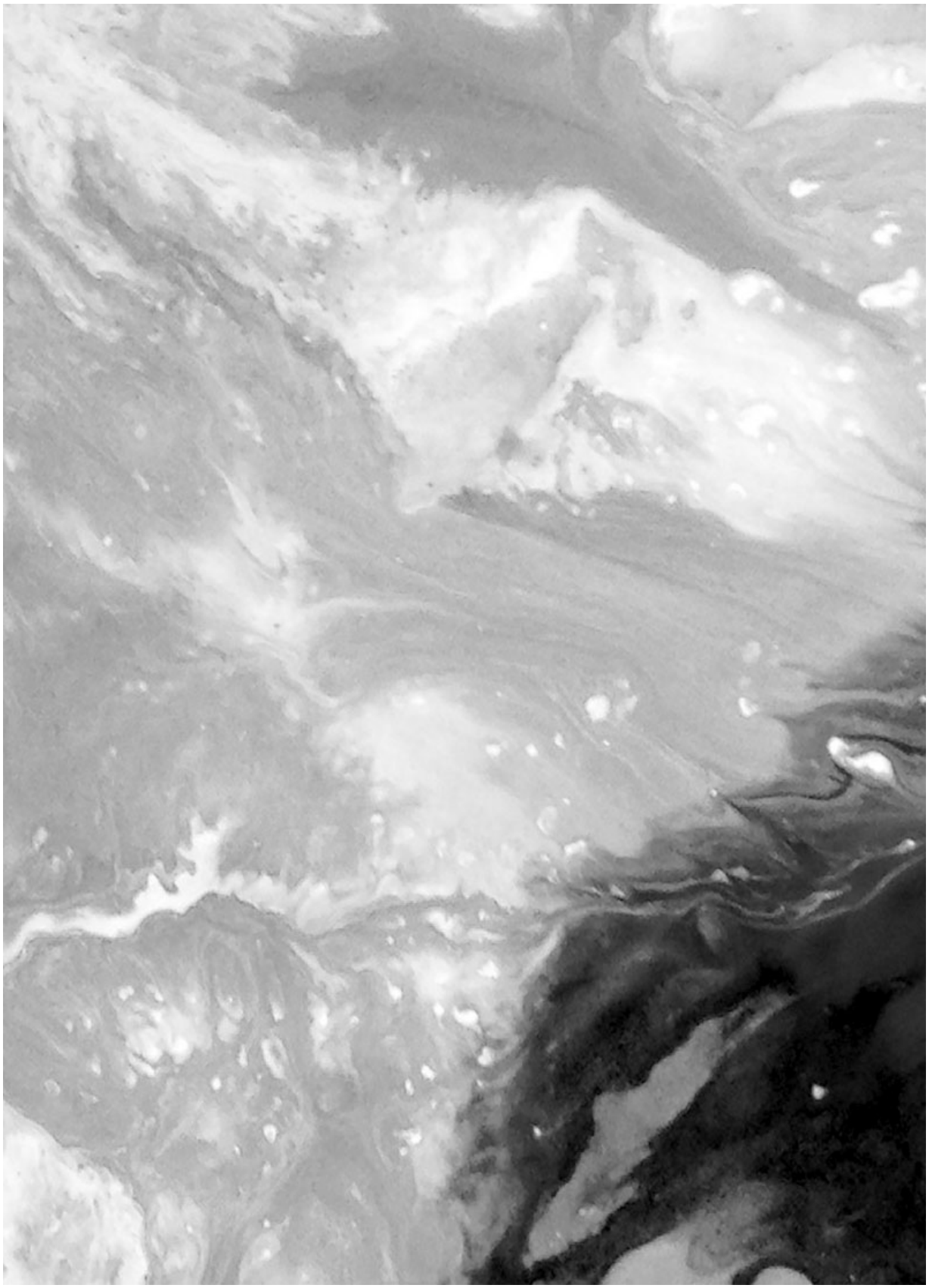
El fragmento 1 presenta la justificación de la pretensión de verdad de Parménides: por medio de la diosa, el Eleata pretende mostrar que la reflexión que presenta es verdadera, pues alcanza el corazón de la Verdad. Por su parte, los fragmentos 2, 3 y 4 muestran la facultad del *νοῦς* de seguir la senda verdadera, ya que es plenamente capaz de aprehender al ente en su totalidad y de manera perfecta, dada la identidad entre ser y pensar. Por

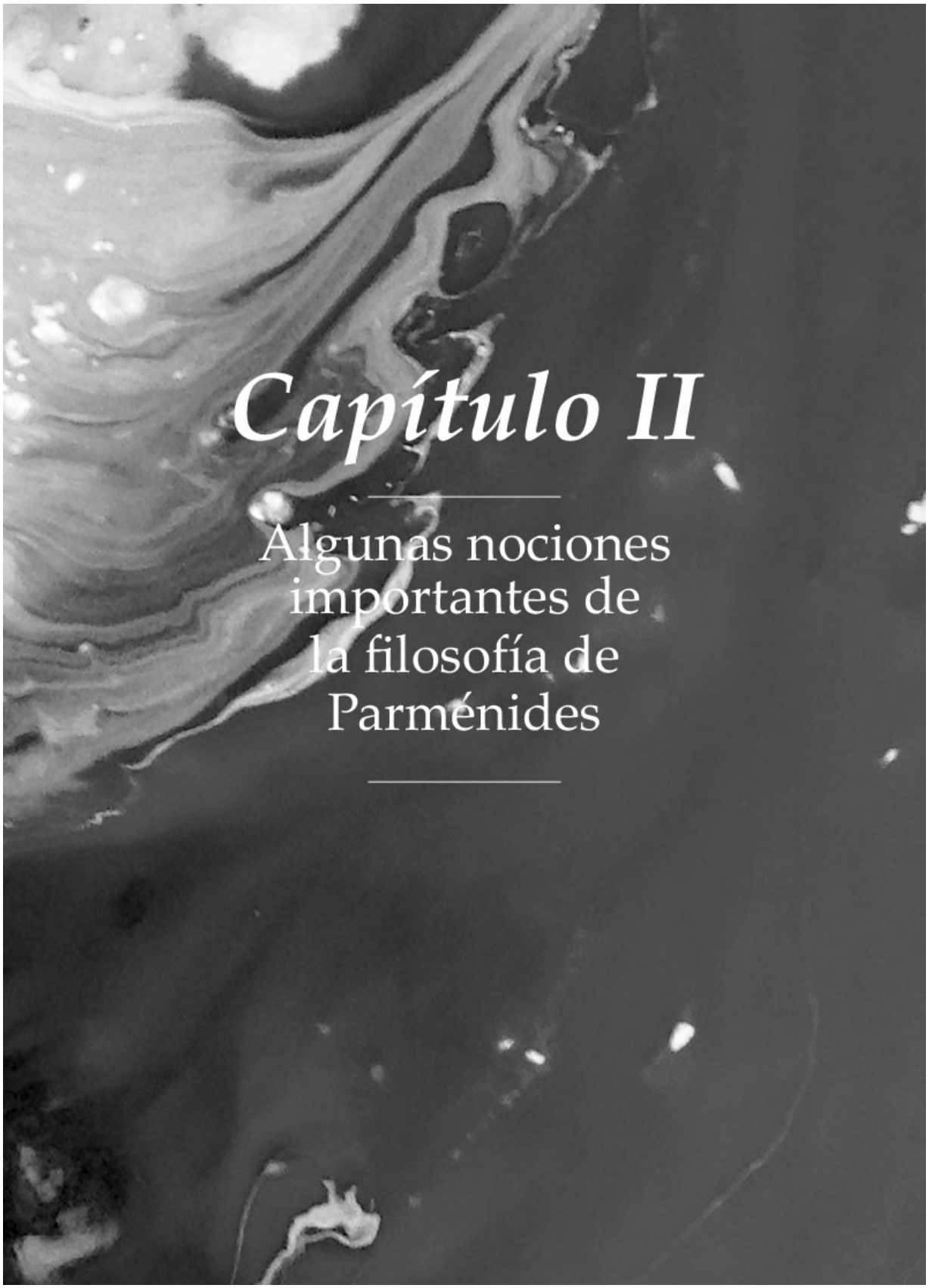
último, los fragmentos 6 y 7 denuncian los resultados de avanzar por la vía de los mortales, la cual, en la medida en que rechaza la disyuntiva absoluta entre ser y no-ser presentada por Parménides, cae en contradicciones, anda y retrocede, y no logra escapar al mundo de los sentidos, de manera que el ente se les escapa. La condición óntica de las cosas solo puede alcanzarse mediante la participación de la razón (fr. 7, 5: *κρῖναι λόγῳ*).

Así, la trayectoria recorrida en estos fragmentos traza las líneas directoras de la metafísica de Parménides que se cristaliza en el fragmento 8, de manera que es en los fragmentos precedentes donde debemos buscar los elementos que nos permitirán realizar una interpretación de la reflexión parmenídea en torno a las notas propias de *τὸ ἐόν*:

> Es fundamental la alternativa entre ser y no-ser. O es el ser o el no-ser. Una tercera posibilidad sería la de que sean tanto el ser como el no-ser. Parménides elimina primero la posibilidad del no-ser y luego la del ser y no-ser al mismo tiempo. Nos queda únicamente el ser. Tal es el curso del pensamiento desde 28 B 2 hasta 28 B 7[128].

Por lo tanto, se hace necesario, habiendo comentado los fragmentos, hacer una revisión y profundización de las principales nociones que comparecen en ellos, de manera que se muestren en su articulación y nos permitan captar plenamente el sentido del fragmento 8. Esas serán, por consiguiente, las tareas de los capítulos II y III.





Capítulo II

Algunas nociones importantes de la filosofía de Parménides

Capítulo II

Algunas nociones importantes de la filosofía de Parménides

El objetivo del capítulo I de esta obra fue hacer una revisión de algunas de las principales nociones involucradas en el Proemio y en la Vía de la Verdad del *Poema* de Parménides, a saber: el carácter de revelación del Proemio, las dos vías dadas al pensar, *τὸ ἐόν*, el *νόος* y el *νοεῖν*. La tarea que sigue a continuación es profundizar dicha revisión, investigando estas nociones, las cuales nos permitirán aclarar de dónde proceden las influencias que el Eleata recibe y cuál es el depurado conceptual que realiza para poder incorporarlas a su propia propuesta metafísica. Dicha tarea es el objetivo de este capítulo, de modo que, una vez aclarados estos aspectos, podamos proceder, en el próximo capítulo, a una revisión e interpretación del fragmento 8 a la luz de estas nociones.

Hemos visto que Parménides arranca desde un contexto específico, a saber, desde la crítica de la pregunta que los milesios habían planteado, que fundamentaba una indagación física, es decir, relativa a la *φύσις*. Esta indagación parecía evidenciar que las cosas del mundo, *τὰ ὄντα*, poseían un inicio y un final, es decir, estaban sometidas a la generación y a la corrupción, a partir de la constatación observable de que ellas nacen y mueren, es decir, surgen de la *φύσις* y vuelven a ella. La concreción más patente de esta observación se encuentra en el conocido fragmento 1 de Anaximandro:

> A partir de donde tienen su origen las cosas que son, también llega a ser la destrucción a ellas según la necesidad: pues se dan justicia y retribución entre ellas a causa de la injusticia según el orden del tiempo[129].

De esta manera, Parménides es una figura rupturista dentro de la filosofía presocrática, pues significa un alto en la temática de la especulación filosófica previa a él. Sin embargo, el Eleata no se limita a ser un mero crítico de los *φυσικοί*, sino que más bien hace un fuerte llamado de atención: más que investigar las cosas, el siguiente paso consiste en retroceder, retrotraerse ante el objeto que se contempla, y agudizar la mirada, pues es necesario tener presente el hecho de que la percepción sensible es falible y que, por tanto, aquello que los sentidos perciben no es, ni puede ser el trasfondo último de las cosas.

En ese sentido concreto y, en cierto modo, también "crítico" debe entenderse la filosofía de Parménides, y no como en ocasiones se hace: señalar que el Eleata niega toda posibilidad de movimiento en el mundo significa perder de vista el problema fundamental planteado en el *Poema*. Como señala Zubiri:

> […] el movimiento contra el que razona Parménides es el movimiento de la naturaleza, la naturaleza como movimiento, la φύσις como generación y corrupción. Esto es lo que no hay en el ser de Parménides. A mi modo de ver, esto no significa que Parménides negase el cambio y movimiento. ¿Cómo iba a negar esto? Dice que son opiniones de los mortales, ciertamente, pero ¿en qué consiste esa opinión de los mortales? Consiste en que esas variaciones que vemos, que para Parménides acontecen en la superficie externa del ser sin alterar para nada su identidad, los mortales creen que afectan a la índole misma del ser y creen

> que el ser es un principio de la naturaleza. Para Parménides, el ser es algo perfectamente inmutable[130].

En efecto, en la negación de la posibilidad de la generación y la corrupción subyace el supuesto de que la pregunta indagaba por esa misma posibilidad, y solo por ella.

En nuestro caso, la situación es totalmente diferente. La pregunta que Parménides formula es más radical, pues manifiesta una inquietud más honda: no se trata de indagar la (im)posibilidad del cambio o del movimiento, sino que más bien la verdadera indagación está centrada en el *carácter de ente* que todo ente tiene, lo que hemos llamado "la condición óntica" o "el carácter óntico" que todo ente posee y manifiesta por el puro hecho de ser-ente. Este carácter es un supuesto no explicitado en la filosofía previa a Parménides, pues subyacía en la misma pregunta que los *φυσικοί* se hacían, en la medida en que preguntaban por los entes en cuanto cada ente particular. Por esto, para ellos el *ἀρχή* podía tomar el carácter de uno de esos entes[131]. El llamado de atención que hace Parménides consiste en observar que, desde la perspectiva de las cosas mismas, estas son mutables y perecibles, pero que este no es su trasfondo radical. En todas las cosas que son, en todo ente está inscrito el *hecho de ser* que ellos realizan en la medida en que son y que los constituye como *ὄντα*. Por ello, la base misma del propio lenguaje muestra la radicalidad que hay que perseguir: hay que investigar a los *ὄντα* en tanto que *ὄντα*, es decir, el carácter óntico de los entes. Por eso, la pregunta de Parménides parece ser *obvia*, toda vez que indaga algo que se encuentra a la base, pero en realidad es más profunda de lo que parece, pues su propio "estar a la base" hace que pase desapercibido. Así, es claro que el Eleata no se conforma con plantear una mera tautología como podría ser "el ente es", sino que apunta a un carácter más radical que el alcanzado por los milesios que le precedieron.

Con todo, dado que Parménides nace en un contexto determinado, la Grecia del siglo VI antes de Cristo, es inevitable que su filosofía esté impregnada del lenguaje y de las categorías con las que los griegos

normalmente se expresaban y que los propios milesios emplearon en su pensamiento. Sin embargo, Parménides también significa un avance en esta línea, pues propondrá sentidos nuevos a las nociones que recibe de la tradición y los incorporará en su filosofía. La tarea de este capítulo es, por tanto, indagar en dicha transformación.

Esta tarea, por lo demás, no es baladí. La lengua griega es extremadamente rica en las significaciones y campos semánticos de sus palabras: un caso patente de esta situación es, por ejemplo, el vocablo *λόγος*, que puede significar "palabra", "razón", "medida", "proporción" y un largo etcétera. La filosofía de Parménides no es ajena a esta dificultad, pues ya vimos que en fr. 7, 5 tuvimos que enfrentarnos a *λόγῳ*, cuyo sentido rendimos como "argumento". En esta misma línea se hallan otras palabras que poseen fuertes cambios diacrónicos, fenómeno que se aprecia muy fuertemente en una lengua con tanta trayectoria histórica como el griego[132]. Si nos atenemos a la cronología tradicional y aceptamos que, por una parte, Homero compuso sus poemas en el siglo VIII antes de Cristo y que, por otra, Parménides vivió hacia mediados o fines del siglo VI antes de Cristo[133], es posible apreciar que entre ambos autores descuella una distancia histórica de no menos de doscientos años, periodo perfectamente suficiente para que la lengua evolucione y se produzcan diferencias a nivel semántico, morfológico y sintáctico.

Sin embargo, esto no impide que se produzcan transmisiones o herencias de sentidos y vinculaciones que retomen significados tradicionalmente épicos. Por ejemplo, en fr. 4, 1 Parménides emplea el verbo *λεύσσω*, de carácter estrictamente épico, y lo utiliza en el sentido que ya tenía en Homero, a saber, "ver", "mirar", "otear"[134]. Estas conexiones entre el dialecto homérico y el *Poema* de Parménides no son meramente estilísticas, debidas solamente a que el Eleata escriba en hexámetro dactílico: ya vimos que la intención del filósofo no es inscribirse en el ámbito de los poetas, sino validar su pensamiento mediante el recurso de la inspiración de la diosa. Esa es la verdadera razón por la que Parménides usa

el vocabulario y el estilo de escritura épicos.

No obstante lo anterior, la resignificación de algunas nociones implica que el Eleata pretende dar un paso hacia adelante y no quedarse en el mero marco de la épica tradicional griega. El avance que su pensamiento propone se encuadra en la pregunta por la naturaleza, es decir, en el marco de la actividad indagadora del pensamiento milesio, que posteriormente será llamada "filosofía". Con ello, Parménides se coloca en diálogo crítico con sus predecesores; pero, como es claro, la pregunta de nuestro pensador ya no indaga los entes que comparecen en la naturaleza en cuanto ellos mismos sino, más bien, el objetivo de su reflexión es el carácter de ente que tiene todo ente que surge de ella. En esta línea, la indagación parmenídea tiene la necesidad de resignificar algunas nociones que la lengua griega le ofrece, para poder expresar de manera adecuada el trasfondo radical de su filosofía y las conclusiones radicales a las que arriba. A continuación estudiaremos algunas de estas nociones.

a. τὸ ἐόν

Ante todo, comencemos por el objeto mismo que Parménides se propone reflexionar, a saber, *τὸ ἐόν*. Desde una perspectiva morfológica, este vocablo es un participio presente neutro del verbo *εἶναι*. Toda vez que en griego el participio tiene una significación sustantiva y una verbal, *ἐόν* puede designar, por un lado, a quien realiza la acción (en su significación sustantiva) y, por otro, la acción que se está realizando (en su significación verbal). Así, por ejemplo, el participio *λέγων* (del verbo *λέγω*, "hablar" o "decir") puede indicar tanto *hablante* (quien realiza la acción de hablar) como *hablando* (la acción misma, en gerundio). De manera análoga, el participio *ἐόν* señala tanto *lo que es* (*lo siente*) como *siendo*. Ambos sentidos están contenidos *a una* en la palabra *ἐόν*. Ahora bien, es claro que el objeto de la indagación de Parménides es, específicamente, y en primer lugar, *lo que es*, puesto que a lo largo del *Poema* alude al participio *ἐόν* con el artículo definido *τό*, sustantivándolo[135]. De esta manera, se acota la

comprensión de *τὸ ἐόν* a la significación nominal, aludiendo así en modo recto a *lo que es*. Esta significación, no obstante, indica en modo oblicuo al propio acto de ser, de modo que se subraya tangencialmente la acción que el participio sustantivado realiza:

> […] todo participio se llama así porque "participa" a la vez del nombre y del verbo. O sea, tiene algo de nombre y algo de verbo. De ahí sus dos significaciones: la nominal y la verbal. Un participio lleva siempre juntas estas dos significaciones y es lo que es (participio) por la confluencia de ambas[136].

Desde una perspectiva histórica, el participio *ἐόν* ya está presente desde Homero mismo. En la mayoría de los casos, se usa con sentido predicativo, es decir, atribuyendo un predicado a un sujeto y operando, por tanto, con significación verbal. Sin embargo, también es empleado en un sentido existencial, a saber, como algo que existe o que es o designando que algo existe o es. Por ejemplo, en *Ilíada* 1.70 se dice de Calcante que conoce "las cosas pasadas, presentes y futuras" (*τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα*)[137], es decir, conoce las cosas que fueron o que existieron, las cosas que son ahora y las que existirán. Por su parte, de los dioses se señala que son los "siempre existentes" (*αἰὲν ἐόντες*)[138]. En este sentido, el uso del participio para indicar la existencia de cosas o de entes se encuentra ya consolidado desde la época de Homero.

Sin embargo, este término sufre una depuración de sentido con Parménides. El *ἐόν* ya no es tan amplio en su uso como en la poesía griega, sino que tiene un matiz específicamente ontológico al designar, en primera instancia, al ente, y en un segundo matiz más profundo, al carácter óntico de los entes. De este modo, es posible afirmar que el Eleata resignifica la noción de *ἐόν* para darle un carácter técnico en su filosofía. No se trata tanto de que las cosas sean tal o cual cosa o que se les pueda atribuir tal o cual predicado, sino que, ante todo, el interés de Parménides radica en subrayar la condición de ente que todo ente tiene. Así, al decir *τὸ ἐόν*, el

filósofo no debe pensar tanto en un sentido predicativo, sino precisamente existencial: el ente es. En esta línea, puede comprenderse la afirmación de W. Jaeger[139], para quien Parménides es el acuñador de esta expresión, si bien es necesario morigerar dicha afirmación y observar que, aunque el vocablo *τὸ ἐόν* ya existía desde mucho antes de que el Eleata compusiera su *Poema*, es él quien le da un sentido estrictamente filosófico y ontológico en el contexto de su filosofía.

Así, *τὸ ἐόν* tiene un significado muy preciso para Parménides, pues remite estrictamente a la condición óntica de las cosas, es decir, al hecho de que todo ente sea ente. El tema de la indagación filosófica ya no son las cosas en cuanto cada cosa particular, sino el carácter mismo que cada cosa tiene por ser ente. Con ello, se produce un quiebre en la filosofía presocrática y, como señala Guthrie, se interrumpe la investigación milesia en torno a la *φύσις*[140], pues se reenfoca la mirada hacia una condición más radical, pues se investiga al ente solo en cuanto es ente, en su condición misma de ente, lo cual solo es posible gracias al *νοῦς*. Esto, como veremos en las conclusiones, conecta a Parménides notablemente con Aristóteles, en la medida en que la famosa fórmula del Estagirita *τὸ ὂν ᾗ ὄν* expresa esta misma intención de radicalidad en la indagación acerca del ente.

b. νόος y νοεῖν

Una de las fuentes originarias de la que Parménides bebe es, como hemos señalado, Homero. Por ello, con razón, Platón le llamó “el educador de la Hélade”[141]. Esta educación homérica significa la transmisión de una comprensión de los dioses, del mundo y del lugar y el destino del hombre y su relación con todo lo que le rodea. Por lo tanto, involucrada en esta construcción, se encuentra, bosquejada, una antropología que da cuenta de cómo el hombre descubre el mundo y se descubre a sí mismo en él.

En esta línea, ya en Homero se halla la noción de que el ser humano posee un principio vital que le impulsa como ser vivo, el cual recibe varios nombres en función del ámbito principal en el que opere: el *θυμός*, la *φρήν*,

la *ψυχή* y el *νόος*. Todos ellos implican un sentido de actividad vital, pero desde distintas perspectivas. No obstante, esto no quiere decir que Homero concibiera a cada uno completamente por separado. Más bien, en los poemas homéricos encontramos que a veces las funciones de uno y otros se solapan, evidenciando una comprensión que conlleva aún una cierta indistinción. De entre ellos, el tópico que nos interesa es el último, el *νόος*, dada su vinculación directa con los fragmentos 2, 3, 4 y 6 del *Poema*.

De entre los sentidos principales de *νόος* en Homero, uno de los más importantes, y que es especialmente relevante para Parménides, es el de "visión", "percepción", pero que se trata, en este contexto, de una percepción profunda, que alcanza una comprensión completa de una situación o de una cosa. El *νόος* pertenece, así, a la dimensión intelectual del alma, su función intelectiva, y representa la facultad de captar o reconocer una cosa o situación más ampliamente que lo permitido por los sentidos. No obstante, en los poemas homéricos todavía no tendrá el sentido fuerte de "pensamiento" o "intelección" que alcanzará con Parménides[142]. En una primera instancia, por tanto, tiene el matiz de "percibir totalmente".

En paralelo, el verbo asociado a *νόος*, *νοεῖν*, en ocasiones indica un mirar súbito y repentino, un cierto modo de "contemplar", de aprehender; en otras palabras, consiste en un "ver sapientemente" o "saber eidéticamente" de manera inmediata, de modo que aquello que el *νόος* percibe es aprehendido inmediata y totalmente. Al respecto, W. K. C. Guthrie señala que, en Homero, el verbo *νοεῖν*

> […] se usa cuando, a través de un objeto concreto, un personaje recibe, de repente, el significado pleno de una situación (…). En este sentido, puede significar la sustitución de una impresión falsa por una verdadera, sin considerarlo como un proceso de razonamiento, sino como una iluminación súbita, un ver con la mente[143].

En la misma línea, en *El Descubrimiento del Espíritu*, Bruno Snell comenta que *νοεῖν* es la facultad involucrada en el conocimiento de la verdad, toda vez que esta "se produce siempre en virtud de una súbita intuición. La verdad es 'vista'"[144]. De esta manera, vemos que en Homero el *νοῦς* y el *νοεῖν* tienen asociada una función intelectiva y aprehensora, en la medida en que siempre es el *νόος* el que interviene cuando se produce una "toma de conciencia" o una "comprensión" (*to realize*, diríamos más precisamente en inglés) de una situación o de la identidad de alguien. Por ejemplo, cuando Paris percibió que era Menelao a quien debía enfrentar en batalla singular[145], Homero usa el verbo *ἐνόησε*, "reconoció", al igual que cuando Helena se da cuenta de que es Afrodita quien se dirigió a ayudar a Alejandro[146]. Con todo, para el propio Homero *νόος* no es unívoco y puede tener otros matices de significación. Por ejemplo, como hemos visto, también puede significar "alma", "mente", "ánimo", "espíritu", etcétera, y puede usarse en contextos en los cuales aparentemente no queda espacio para la actividad intelectual, si bien siempre tiene un matiz de actividad, al menos, mental o de conciencia. Así lo comenta Kurt von Fritz, para quien "hay dos sentidos básicos de la palabra νοεῖν: darse cuenta de una situación y planear o tener una intención"[147].

Ahora bien, estas nociones adquieren un nuevo sentido para Parménides, toda vez que el *νόος* ya no es la mera función de aprehensión o de "toma de conciencia", como decíamos, sino que adquiere una estricta función intelectiva y ontológica, pues es la única facultad humana que nos permite conocer y exponer a *τὸ ἐόν* y sus *σήματα*. En efecto, dicha exposición solo puede realizarse por medio del recorrido de la vía de la verdad, la cual es un sendero "dado al pensar" (*εἶσι νοῆσαι*); y en la medida en que es "dado al pensar", es un sendero dado *solamente* al pensar, de manera que se excluye cualquier otra posibilidad de conocimiento humano que pueda abarcarlo. La radicalidad de este matiz redunda en que los hombres, guiados por los sentidos, a saber, por un ojo irreflexivo (*ἄσκοπον ὄμμα*), un oído estruendoso (*ἠχήεσσαν ἀκουήν*) y una lengua (*γλῶσσαν*)

que habla mucho; los hombres, decimos, siguiendo estos guías, solo alcanzan la capa superficial de las cosas, apreciándolas en su simple aparecer. En este sentido, el *νόος* y el *νοεῖν* significan, ante todo, un mirar más profundo y un agudizar la mirada. Es la misma idea que plantea Aristóteles cuando señala que "Parménides parece hablar, en cierto modo, viendo más"[148]. El Eleata es aquel que se ha dejado guiar por la razón, y solo por ella, por un mirar más penetrante, el *νόος*, y con ello se distancia radicalmente de todos los mortales. Así lo señala von Fritz:

> Su trabajo [*sc.* el de Parménides] marca el punto de giro más decisivo en la historia de los términos νόος, νοεῖν, etcétera, pues él fue el primero que conscientemente incluyó el razonamiento lógico entre las funciones del νόος […]. El elemento intuitivo está aún presente en los conceptos de νόος de Platón y de Aristóteles, y de nuevo más tarde en el de los Neoplatónicos. Pero el término nunca retornó completamente a su sentido pre-parmenídeo[149].

Esta radicalidad del *νοεῖν* la subraya, por su parte, Xavier Zubiri cuando escribe:

> Pero además de los sentidos el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas que le da de plano, y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son "por dentro" […]. Es un saber que toca a lo íntimo de cada cosa: no es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma ni adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, "una" cosa que "es" de veras tal o cual y no simplemente lo "parece". Una especie de sentido del ser […]. A esta "experiencia" la llamó el griego *nous*, *mens*[150].

Sin embargo, no basta con que el hombre se someta a la hegemonía de la razón, pues esta también puede deambular perdida: es la situación que encontramos en el fragmento 6. Los mortales caen en la contradicción más grave de todas, ya que hacen caso omiso de la distinción esencial entre ser y no-ser (vv. 8-9), evidenciando con ello un *νόος* errante (*πλακτὸν νόον*; v. 6). Su *νόος* divaga sin rumbo porque se entregan a los entes sin criterio ni juicio, son *ἄκριτα φῦλα* (v. 7), y por ello se dedican a buscarles un origen y una destinación, recorriendo un sendero regresivo (v. 9), que va y viene entre la generación y la corrupción, inmersos como están en el mundo de los entes, estupefactos, ciegos y engañados. Como se limitan a seguir a los sentidos, su mirada no es lo suficientemente aguda, por lo que no logran penetrar en el corazón profundo de la Verdad, es decir, no logran captar a *τὸ ἐόν*. Esto los diferencia radicalmente de Parménides, quien logra avizorar diáfanamente lo más real de lo real, y que en su realidad más real es inmóvil, imperecedero, inengendrado y eterno. En palabras de Olof Gigon:

> Este ente completamente unitario y homogéneo que nos presenta Parménides no se halla presente a los ojos externos. Vemos el aire, el agua y las piedras, cosas todas que son más densas o más sutiles y que parecen ser. Pero el ente de Parménides no existe para los ojos. Mas la mente lo hace presente. Parménides apela al poder presencializador de la mirada de la mente, que nos hace ver un ente que no percibimos con los ojos. De este modo sale Parménides al encuentro de la objeción de que no es posible situar al ente en parte alguna. Es el νοῦς el que lo sitúa firmemente[151].

En la misma línea comenta Zubiri:

> El *noein* nos descubre de golpe la “índole” verdadera de las cosas y de los hombres; nos descubre también la índole del todo,

> de la naturaleza, de la φύσις. Mirando poéticamente, es decir, a la luz de una totalidad que siempre es, el movimiento no solo oculta, sino que muestra su índole ocultadora[152].

La centralidad del *νοεῖν* en Parménides se ve acentuada al constatar que este verbo es uno de los elementos que comparecen en su fragmento más célebre, el tercero. Al decir *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι*, el Eleata concreta la depuración conceptual con la que se separa de Homero: aquí *νοεῖν* ya no es meramente "percibir" ni "darse cuenta", sino que es específicamente "pensar", "aprehender con el pensamiento" en sentido fuerte. Con este fragmento, Parménides subraya el vínculo estrecho que existe entre el pensar y lo que es, esto es, la facultad de pensar aquello que es: todo "lo que es" es, para el Eleata, de suyo pensable, es decir, aprehensible para el *νοῦς*. La actividad del pensamiento significa rescatar al *ἐόν* en toda su pureza y su amplitud. En esta misma línea debe leerse a *νοεῖν* cuando está presente en otros pasajes del *Poema*, por ejemplo, en fr. 2,2 (*αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζησιός εἰσι νοῆσαι*), fr. 6, 1 (*χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι*) y fr. 8, 7-8 (*οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν*). De allí la afirmación potente del fragmento 4: el *νοῦς* puede traer firmemente a presencia, hacer presente, lo lejano y lo ausente. Comentando esta idea, el propio Gigon lo expresa muy bellamente, al señalar que el *νοῦς*

> Realiza fundamentalmente lo mismo que en el poeta homérico, para quien la mente hace presente también lo que tiene lugar en países lejanos o en la cumbre del Olimpo. Parménides es plenamente consciente de que el ojo no percibe en torno a sí más que lo denso y lo sutil. Pero la mente es capaz de saltar por encima de lo que está delante de los ojos y de traer desde la lejanía el puro ser a presencia del que ejercita la reflexión[153].

En este sentido, vemos nuevamente que la indagación acerca de *τὸ ἐόν*

adquiere el mismo cariz filosófico que la búsqueda de la filosofía primera de Aristóteles: el Estagirita pregunta por el ente en cuanto ente, *τὸ ὂν ᾗ ὄν*, esto es, el ente por el lado en que es ente, el ente solo en la medida en que es ente, y nada más. Parménides ya había preguntado por esto algunos lustros antes que Aristóteles; y, en esta perspectiva, el Estagirita y el Eleata se orientan ambos en una búsqueda acerca de la verdad (*δίζησις περὶ τῆς ἀληθείας*). Así, llegamos al siguiente tema que trataremos.

c. la filosofía como δίζησις περὶ τῆς ἀληθείας

Desde sus inicios en el pensamiento presocrático, la filosofía (o al menos la actividad que ellos hicieron y que solo después se llamó "filosofía") se ha constituido como una investigación (*δίζησις*). En sí misma, toda investigación implica una búsqueda de un objeto investigado, y toda búsqueda se caracteriza por intentar alcanzar el objeto que le es propio y que, una vez alcanzado, la clausura: habiendo hallado el objeto, se cierra la búsqueda y se lo puede investigar. Esto se debe a que la propia razón humana debe habérselas con las cosas en un trato indagatorio, ya que, habiendo constatado que los entes le salen al paso, debe abrirse camino entre medio de ellos para alcanzar una comprensión sistemática de los mismos[154]. En el caso de la filosofía (y, específicamente, en la filosofía presocrática), la forma de comprender este objeto varió en función de la agudeza de la mirada de los pensadores.

En una primera etapa, con la reflexión milesia, la indagación presocrática se orientó a encontrar el origen y término de los entes, enfocando la mirada hacia la naturaleza (*φύσις*) como *surgencia* (*φύειν*). De este modo, la naturaleza fue entendida como *ἀρχὴ καὶ τέλος*, aquello desde donde (*ἐξ οὗ*, como dirá posteriomente Aristóteles) nacen los entes y hacia donde se dirigen de vuelta. Lo buscado era el origen a partir de la naturaleza, o sea, la naturaleza misma del *ἀρχή*, de manera que se pudiera explicar el proceso de nacimiento y muerte de los entes. Esta búsqueda, con todo, ya era una investigación acerca de la verdad, pero se trataba

específicamente de encontrar la verdad *de los entes*. Efectivamente, indagar la verdad de los entes significa buscar cómo los entes son, es decir, cómo en verdad son. La verdad de los entes quiere decir, en este momento, la verdadera naturaleza de los entes. La respuesta que se alcance depende del pensador a quien interroguemos: el agua, el *ἄπειρον*, el aire… Pero, independiente de la respuesta, la comprensión de fondo del problema es la misma. En esta etapa, la investigación acerca de la verdad de los entes era una noción implícita, pues yacía a la base de la reflexión presocrática y nunca fue explicitada en sentido estricto.

Fue necesario esperar algunas décadas para que, con Heráclito y Parménides, esta noción fuera señalada expresamente. Ambos pensadores representan una mirada más profunda, pero desde diferentes perspectivas, y comprenden la actividad filosófica de manera análoga. En el caso del Efesio, podemos mencionar el fragmento 101, que plantea que la actividad auto-indagadora es precisamente una investigación como tal: *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν*, "me investigué a mí mismo"[155].

Sin embargo, es Parménides con quien se inaugura la *δίζησις* como categoría plenamente filosófica[156]. Al investigar el carácter óntico de los entes, el Eleata saca a relucir la verdad misma, como declara la diosa en el Proemio: al invitar al *κοῦρος* a aprender el corazón impertérrito de la Verdad bien redonda, ella le conmina a indagar la Verdad acerca del ente, lo más nuclear e íntimo de ésta. La verdad del ente es la más radical, pues se encuentra en el núcleo mismo de la verdad y es la que manifiesta la verdadera realidad del ente. Investigar el modo de ser de la verdad, la Verdad misma, significa indagar la Verdad del ente. Y esto solo se logra por medio del *ὁδός* relativo al Es, ya que es el único que conduce a buen puerto:

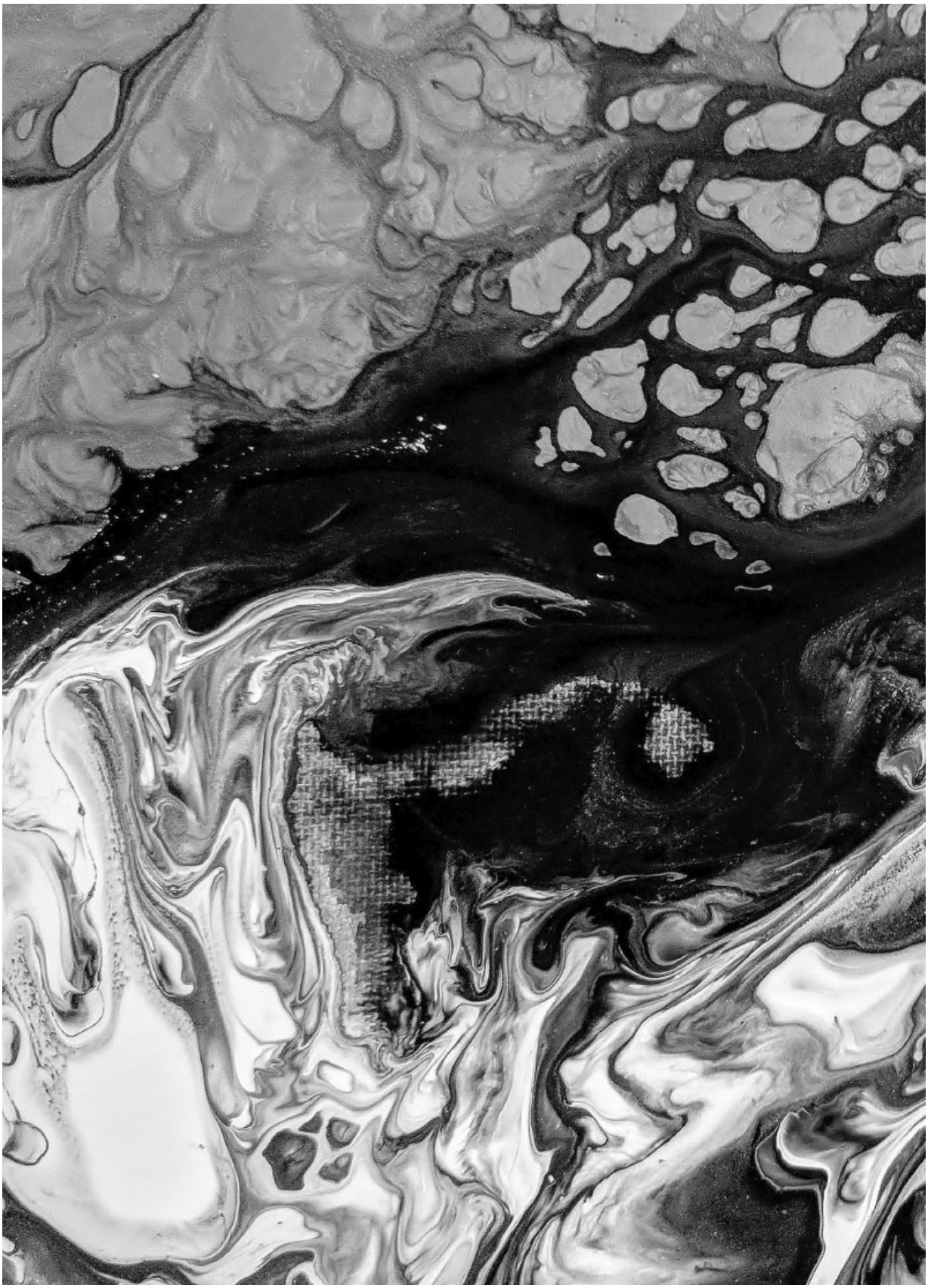
> En Parménides, pues, ha quedado plasmado este concepto del camino, el concepto del ὁδός, como quedó plasmado el concepto de aquello hacia lo que este camino lleva, a saber, eso

> que él llama el ὅν[157].

En la misma línea comenta Bruno Snell:

> Parménides es el primero en hacer del “buen fin” el “fin del pensamiento” y en hablar del “camino de búsqueda” (fr. 2, 2, ὁδοὶ διζήσιος). Para esta búsqueda, esta “exploración”, exige, con más firmeza que los poetas anteriores, un esfuerzo intelectual interior; no solo el camino difícil exige sudor y coraje: también es arduo determinar la meta. De hecho, sus propias fuerzas no bastan[158].

Por este motivo, al agudizar la mirada y al intentar alcanzar el corazón de la Verdad, Parménides *a una* apunta a la Verdad del ente, es decir, a la condición óntica de las cosas en sus rasgos más propios, los cuales son extraídos de manera natural a partir del *ἐόν*. La investigación acerca de la Verdad implica, por tanto, excogitar por medio del *νόος* todas las notas propias del *ἐόν*, es decir, explorar toda la riqueza que se encuentra en la simple noción de *ἐόν*. Parménides llama a estas notas propias *σήματα*, y son el tema del famoso fragmento 8, que revisaremos en el próximo capítulo.



Capítulo III

Hacia una interpretación del fragmento 8

Capítulo III

Hacia una interpretación del fragmento 8

La tarea del capítulo I, una interpretación de los siete primeros fragmentos del *Poema* de Parménides, nos permitió hallar las principales nociones de la filosofía del Eleata. Revisando algunas de ellas, hemos elaborado el marco teórico presentado en el capítulo II, el que ahora nos ayudará a interpretar adecuadamente el fragmento 8, que contiene el núcleo del planteamiento metafísico del Eleata y que representa la tarea final de nuestra obra. En su recorrido, Parménides ha delineado los aspectos fundamentales que requiere la investigación de la verdad. Ahora, la vía relativa al Es conduce al filósofo al encuentro del corazón impertérrito de la Verdad. De esta manera, el fragmento 8 significa el punto más alto de la reflexión filosófica contenida en el *Poema*, pues representa la instancia en la que Parménides por fin enuncia las características de *τὸ ἐόν*, empresa que solo es posible habiendo delineado adecuadamente el marco de lectura desde el cual el *Poema* se comprende en su plenitud y de manera apropiada.

Dicho marco, que nos ofrecen los siete primeros fragmentos leídos en su conjunto, significa para Parménides, ante todo, el descarte de las dos vías que se presentan aparte de la única segura y la reafirmación de que la única posibilidad real es transitar la vía relativa al Es, la cual exige la participación del *νόος* y el descarte de los sentidos como facultad para la determinación de las propiedades de lo que realmente es. En esta línea, es importante

destacar que la vía relativa al No es se diferencia de aquella descrita en el fragmento 6 (la propia de los mortales que confunden ser y no-ser), toda vez que la primera es intransitable, mientras que la segunda es ampliamente recorrida por los mortales. Sería imposible que una vía totalmente impracticable sea frecuentada por el común de los hombres, toda vez que asumir la existencia del No es (es decir, intentar entrar en la vía del No es) es de suyo contradictorio e inadmisible. De este modo, los mortales no pueden sino transitar la vía que confunde ser con no ser, y no meramente aceptar el no ser. Con todo, esta distinción entre ambas vías descartadas queda clara cuando revisamos los adjetivos que Parménides predica de cada una de las susodichas vías: la segunda ruta dada al pensar es impracticable desde su principio, pues no se puede poner ni siquiera un pie en su sendero. Por el contrario, la vía de los mortales caracterizada en el fragmento 6 es transitable, pero no conduce a ningún lado, pues es reversible (*παλίντροπος*), es decir, no lleva a ningún buen puerto.

El paso dado en los siete primeros fragmentos tiene como consecuencia, en primer lugar, reconocer que es necesario distinguir claramente entre ser y no-ser y, en segundo lugar, descartar la posibilidad de acceso al *ἐόν* por medio de los sentidos, estableciendo al *νόος* como la única facultad susceptible de captarlo en su plenitud. Por su parte, de esta manera se logra configurar la búsqueda del *ἐόν* que Parménides realiza como una investigación acerca de la verdad (*δίζησις περὶ τῆς ἀληθείας*). Esto quiere decir que, al buscar la naturaleza del *ἐόν*, lo indagado es, a la vez, la verdad sobre el *ἐόν*, cómo es en verdad. La labor que corresponde realizar en el presente capítulo es el análisis que Parménides despliega y que se concreta en el fragmento 8, que consiste en una explicitación de los signos distintivos (*σήματα*) del *ἐόν*.

Así, habiendo sido descartadas las otras dos vías, a saber, la relativa al No es y la de los mortales, la única ruta a seguir es la que se relaciona con el Es[159]. Ella no es solamente la más firme y segura, como la diosa misma señala[160], sino que, además, da a conocer los rasgos característicos del *ἐόν*,

de manera que permite a Parménides, por medio de un razonamiento estricto y riguroso, explicitar las notas que *τὸ ἐόν* incluye en sí mismo de manera implícita. Estas son las señales (*σήματα*) que garantizan que esta vía es segura y que permite ampliar nuestro conocimiento de *τὸ ἐόν*, de manera que no nos quedamos ya solo con el desnudo *ἔστιν*, sino que podemos indagar otras notas propias de la condición óntica en cuanto tal.

Dichos signos distintivos o señales tienen, en primera instancia, una función metafórica, pues aluden a las indicaciones que un camino evidencia y que muestran que dicho sendero se dirige al destino anhelado por el viajero. Sin embargo, Parménides supera esta mera significación metafórica, pues ahora los *σήματα*, si bien están relacionados con la vía, ya no son propios de ella, toda vez que, ahora, pertenecen al *ἐόν* mismo: el *ἐόν* que encontramos en la Vía descrita en el fragmento 8 posee estas señales, que le caracterizan. En este sentido, es perfectamente posible hablar, como hace Alfonso Gómez-Lobo, de "lo que hoy llamaríamos los atributos o predicados de lo que es"[161].

Ahora bien, estos *σήματα* no pertenecen a los entes en tanto que cada cosa particular; sería imposible afirmar, por ejemplo, que el fuego es ingénito, imperecedero, único, etcétera. Ellos ni siquiera son propios del fuego *en tanto que ente*, pues, aun mirándolo desde la perspectiva en la que es ente, el fuego, una vez extinto, desaparece, por lo que ya no es imperecedero. He aquí la que, según nuestro parecer, constituye la confirmación más patente de que el sentido de *τὸ ἐόν* para Parménides es precisamente esto que hemos denominado la condición óntica de los entes, puesto que una consideración de los *σήματα* respecto de *τὰ ὄντα* nos revela que ellos, en tanto cosas particulares, tampoco responden a estos *σήματα*. Así, la única alternativa coherente que resta es considerar que los *σήματα* pertenecen a la condición óntica, es decir, al hecho mismo de ser-ente que cada ente expresa. Esto explica, por una parte, por qué Parménides habla de *τὸ ἐόν* en singular, implicando con ello que no se trata de *los* entes, ni siquiera desde el lado en que son entes. Se trata de *τὸ ἐόν* en toda su pureza,

de aquella condición que poseen todos los *ὄντα* por el simple hecho de serlo. Todo *ὄν*, por el simple hecho de ser *ὄν*, expresa esta condición de ser-ente. De este modo, el *ἐόν* de Parménides no se trata de cualquier ente, sino de algo que está inscrito en todo ente en la medida en que es ente y por el puro hecho de serlo. Intentar plantear otra alternativa nos lleva o bien a sugerir que el Eleata pensó la posibilidad de que el *ἐόν* existía independientemente, separado, de las cosas del mundo, hipostasiando al *ἐόν* en una existencia absoluta, o bien asumir que Parménides habla de todos los entes, lo cual es imposible, como ya hemos señalado.

Nuestro pensador inaugura el fragmento 8 con la constatación de que solo esta vía queda, y que su seguridad queda salvaguardada por las señales abundantes que se presentan sobre ella, las cuales evidencian que este camino permite lograr la meta definitiva del *Poema*, a saber, indagar la naturaleza propia del *ἐόν*, meta trazada desde el fragmento 1: al investigar dicha naturaleza, está descubriendo, por lo mismo, el corazón imperturbable de la Verdad bien redondeada. Como ya hemos dicho, la búsqueda de la naturaleza propia del *ἐόν* significa, de suyo, una investigación acerca de la Verdad (*δίζησις περὶ τῆς ἀληθείας*). La verdad del *ἐόν* es lo más íntimo y nuclear de ella misma, pues el propio *ἐόν* está en el corazón mismo de las cosas, es lo que las acompaña ineluctablemente en la medida en que son entes. De este modo, es claro que con el fragmento 8 Parménides alcanza, finalmente, la meta que la diosa le había señalado desde que le recibió en su morada: conocer el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda.

Si revisamos la estructura del fragmento 8, podremos ver que el programa de desarrollo del argumento parmenídeo consiste en una breve introducción, en la que Parménides señala que ya solo queda recorrer la vía relativa al Es, pues sobre ella se hallan signos (*σήματα*), muchos sobremanera; a continuación pasa a enunciar cuáles son dichos *σήματα*, para luego mostrar cómo el *ἐόν* debe responder a ellos mediante un argumento estricto y riguroso, en el que se descartan como imposibles las alternativas que signifiquen atentar contra los *σήματα* (vv. 5-33). Posteriormente, se

reafirma la indisoluble relación entre ser y pensar (vv. 34-41), para después plantear la comparación del *ἐόν* con la esfera bien redondeada (vv. 42-49), y finalmente concluir con un excurso relativo a las opiniones de los mortales (vv. 50-61).

De esta manera, los *σήματα* se explicitan entre los versos 3 y el 4, y son: *ἀγένητον* (ingénito), *ἀνώλεθρον* (imperecedero), en el v. 3; *οὖλον μουνογενές* (totalmente único), *ἀτρεμές* (impertérrito) y *τέλειον* (perfecto), en el v. 4. Los adjetivos que se enuncian posteriormente en los vv. 22 (*οὐ διαιρετόν*, indivisible), 26 (*ἀκίνητον*, inmóvil), 27 (*ἄναρχον ἄπαυστον*, sin principio ni cesación), 42 (*τετελεσμένον*, perfecto) y 48 (*ἄσυλον*, incólume) están relacionados con alguno de los presentados al comienzo del fragmento. De este modo, es claro que los vv. 3-4 son la carta de navegación que Parménides se traza para la descripción del *ἐόν* en el fragmento 8: siguiendo los *σήματα* señalados en los vv. 3-4, procederá explicitándolos y explicándolos con otros adjetivos que se relacionan con ellos, reforzándolos y excogitando su sentido profundo.

a) Es ingénito e imperecedero

Como se puede apreciar a partir de la lectura del fragmento 8, dentro de la lista de los *σήματα* que presenta Parménides los primeros son su carácter ingénito e indestructible, los cuales pueden tomarse en conjunto, dado que la argumentación que el Eleata enarbola contra uno es análoga a la del otro[162]. Con todo, estos son los *σήματα* más importantes, pues todos los demás se basarán en ellos para ser demostrados[163]. En primer lugar, el *ἐόν* es ingénito (*ἀγένητον*) e imperecedero (*ἀνώλεθρον*), puesto que el nacimiento y la corrupción son imposibles para él. Esto es lo que quiere decir Parménides cuando dice que

> Ni en algún momento era ni será, pues ahora es al tiempo todo,
> único, continuo[164].

El motivo de esta afirmación radica en una petición de principio respecto de

un posible nacimiento o destrucción, puesto que, respecto del nacimiento, se presenta una disyuntiva radical y absolutamente insalvable: o bien nació a partir de la nada, o bien a partir de lo que ya es, es decir, del *ἐόν* mismo:

> […] pues ¿qué nacimiento buscarás de él?
> ¿Cómo, de qué manera creció?[165]

La primera alternativa, el nacimiento a partir de la nada (el no-ente), es descartada por el carácter propio de la nada, pues de ella no es posible ni pensar ni afirmar nada: estamos ante la misma advertencia del fragmento 2, que insta a Parménides a no involucrarse con la nada, pues ninguna conclusión segura podrá derivarse de allí:

> […]. Y prohibiré que a partir del no-ente
> digas o pienses, pues inefable e inconcebible
> es [la vía] relativa al No es[166].

Esta advertencia es, en primera instancia, de orden lógico, es decir, señala que el *lógos* no puede abarcar a la nada. Sin embargo, el Eleata también descarta al no-ente desde un punto de vista metafísico, acudiendo a lo que podríamos llamar, como ya hacen Kirk y Raven[167], un precursor del Principio de Razón Suficiente leibniziano:

> […]. ¿Y qué necesidad a él le habría incitado
> a nacer después o antes, empezando desde la nada?[168].

En efecto, la nada no posee ningún elemento ni potencia que impulse a los entes a llegar a ser, por lo que no se puede encontrar ninguna razón para pensar que tal o cual ente haya nacido a partir de la nada.

Por lo demás, aquí también es posible observar que Parménides habla pensando en la condición óntica de los entes. Un ente cualquiera nace desde otro, como una cría nace de su madre: así, parecería que un ente nace a partir de otro, lo cual atentaría contra la afirmación de Parménides. Lo que

es realmente ingenerado es la condición óntica; siempre que haya entes, habrá condición óntica, la cual es realizada por los entes mismos y se expresa en ellos. Así, la condición óntica no puede haber surgido de la nada, como Parménides ya ha mostrado.

Al respecto, consideremos que los griegos no tenían nuestra noción de creación *ex nihilo*[169], introducida en Occidente por influencia de la tradición judeo-cristiana. Aristóteles señala en la *Física*:

> Los primeros que buscaban la verdad y la naturaleza de los entes por medio de la filosofía se desviaron, como impulsados hacia algún otro camino por la falta de experiencia, y dicen que ninguno de los entes llega a ser o perece por necesidad, ni puede llegar a ser lo que es ni desde el ente ni desde el no-ente, ni es posible tampoco a partir de ambos: pues ni llega a ser el ente (pues ya es), y nada podría llegar a ser a partir del no-ente, pues es necesario que algo subyazca. Y de este modo, exagerando los resultados, dicen que no hay muchos entes, sino solo el ente mismo[170].

Por su parte, y en una línea semejante, Friedrich Nietzsche comenta:

> El ser no puede ser engendrado. Pues ¿a partir de dónde tendría que ser engendrado? ¿Del ser? Este no sería otra cosa más que un producirse a sí mismo. Lo mismo ocurre con el devenir. En general, lo que ha sido y lo que será, no es – pero del ser no se puede decir nada que no sea[171].

Olof Gigon comenta en el mismo sentido, señalando:

> Del no-ente nada puede originarse. En primer lugar, porque es impensable que el no-ente sea. Y, en segundo lugar, porque,

> aunque el no-ente fuera […], no habría ningún motivo necesario o suficiente por el que hubiera de originarse un ente cualquiera del no-ente[172].

Todos estos testimonios muestran una convicción fundamental de Parménides: no es posible que algo surja de la nada y, en un sentido más profundo, que el ente no puede haber surgido de ella. Lo mismo sucede con la destrucción, la cual consiste en pasar de ser al no-ser, estableciéndose, así, la mezcla ilegítima entre ser y no-ser rechazada en los fragmentos 6 y 7.

Por su parte, la posibilidad del nacimiento a partir de otro ente (o, si se quiere, desde la condición óntica misma) también queda descartada. Aquí encontramos un problema textual en el v. 12, pues algunas ediciones del *Poema* muestran *οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος*… ("ni alguna vez a partir del no-ente…"), lo cual solo vendría a reforzar el argumento contra el nacimiento a partir de la nada, pero dejaría cojo el argumento contra el nacimiento a partir del ente, que quedaría sin base argumentativa. Así, surgió la sugerencia, propuesta por Karsten[173], de alterar el texto griego cambiando el *μὴ* por un *τοῦ*, de manera que se pase a *τοῦ ἐόντος*, abriendo paso, así, a la argumentación parmenídea contra el nacimiento de *τὸ ἐόν* a partir de *τὸ ἐόν* mismo:

> Pero tampoco del ente puede provenir el ente. La demostración es bien escueta: 'Del ente no puede proceder otra cosa que él mismo'. Evidentemente, el pensamiento latente en el fondo es este: el ente no puede producir más que el ente o el no-ente. Lo segundo está necesariamente excluido, y si el ente engendra el ente, resulta que se engendra a sí mismo y nada más[174].

La razón de este impedimento es que la justicia (*Δίκη*) impide que se dé esta situación, ya que no relaja sus cadenas permitiendo que suceda el nacimiento (*γενέσθαι*) ni la destrucción (*ὄλλυσθαι*). Esta situación es caracterizada por Parménides diciendo que

> […] la decisión acerca de estas cosas en esto está:
> Es o no Es[175].

La disyunción es total, de manera que no se puede pensar tan siquiera en la posibilidad de que *τὸ ἐόν* no fuera o llegara a ser después, pues ambas alternativas implican la consideración y aceptación de la segunda vía dada al pensar, la cual es traída a colación en los vv. 16-18:

> […]; y entonces ha sido decidido, como por necesidad,
> que una [de las vías, *sc*. la relativa al No es] sea inconcebible y anónima
>
> [(pues no es
>
> verdadero
> camino)[176].

Finalmente, Parménides da el golpe de gracia contra el nacimiento y la destrucción, planteando explícitamente la implicancia entre nacer / perecer y no-ser:

> ¿Pues cómo podría entonces ser destruido el ente? ¿Y cómo podría llegar a
>
> [ser?
> Ya que si fue, o si en alguna ocasión estuvo a punto de ser, no es.
> Así el origen ha sido extinguido a la par con una inaudita destrucción[177].

La intromisión del no-ser en el pensamiento significa la aparición de las categorías “nacer” y “perecer”, pues ambas se involucran con un paso del no-ser al ser o viceversa: si una cosa nace, pasa a ser algo que no era previamente, mientras que, si perece, deja de ser aquello que es. Así, estos versos significan la consagración de la doctrina parmenídea en torno al nacimiento y la destrucción, las cuales son descartadas como reales en

relación a la condición óntica, pues es imposible que esta nazca y sea destruida, en la medida en que atribuirle tales hechos significa inmiscuir subrepticiamente al no-ser, violando la disyuntiva absoluta planteada por el Eleata.

b) Es enteramente único

El próximo *σῆμα* a ser defendido es el carácter enteramente único (*οὖλον μουνογενές*) del *ἐόν*. Al respecto, Parménides niega su carácter divisible, afirmando que es todo parejo (*πᾶν ὁμοῖον*). Esto se debe a que no es posible que haya más o menos carácter óntico en un ente que en otro, pues se da en todos por igual y no admite grados de comparación:

> ni por aquí algo más, pues impediría que fuera continuo,
> ni algo menos, pues está todo lleno de ente[178].

Esta es la misma idea que el Eleata ya había señalado por medio de las afirmaciones “Así, es necesario que o que por completo sea o que no” (v. 11) y la ya citada “La decisión en torno a estas cosas en esto está…” (v. 15). El carácter fuerte de estos enunciados es expresión de la disyuntiva absoluta entre ser y no-ser, la cual se refleja, en este punto, en la ausencia de grados de la condición óntica: si hubiera grados, significaría que habría más o menos *ἐόν*, lo cual introduciría el no-ser, toda vez que “ser menos que” implica necesariamente un cierto grado de no-ser. Como comenta N.-L. Cordero en el epílogo de la edición de Bernabé del *Poema*:

"Este hecho de ser, lógicamente, es único. No hay dos maneras de ser: se es o no se es. No hay grados de ser. Por eso Parménides dice que lo que es es único y completo”[179].

De este modo, la conclusión es que “es continuo por completo, pues el ente se hace firme como ente”[180]. En esta línea, comenta Gigon:

> El ente es un continuo homogéneo, o sea, no des-trozado en partes distintas ni compuesto de distintas cualidades. Siguiendo un método estricto, se citan de nuevo las dos posibilidades de distinción y con ello de discontinuidad: no hay ni un 'más' que pueda actuar como muro divisorio ni un 'menos' que pueda ser una especie de laguna, un vacío. Consiguientemente, el ente es compacto porque cualquier heterogeneidad supondría una incursión del no-ente[181].

En esta sección del fragmento encontramos dos afirmaciones bastante peculiares. La primera es "todo está lleno de ente" (*πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος*; v. 24), y la segunda es "el ente se hace firme en cuanto ente" (*ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει*; v. 25). Una correcta interpretación de estas frases nos permitirá aclarar el sentido que tiene el adjetivo *οὐ διαιρετόν* respecto de *οὖλον μουνογενές* en relación a la totalidad del fragmento.

En primer lugar, ambas expresiones significan "consistencia" o "totalidad". La primera frase, "todo está lleno de ente", implica la noción de "densidad", "plenitud", "lleno". Así, el *ἐόν* está lleno o es denso en todos lados por igual, pues si hubiera una diferencia de densidad podría introducirse una abertura que lo dividiría. La indivisibilidad exige, necesariamente, la densidad uniforme. Por ello, se relaciona esta primera frase con las expresiones "ni por aquí algo más" y "ni algo menos", de los vv. 23-24: si fuera por aquí algo más o algo menos, habría diferencia de densidad en el *ἐόν*, lo cual introduciría la posibilidad de la división; esto queda completamente descartado por Parménides.

Por su parte, la segunda frase quiere decir "solidez" en el sentido de "consistencia". Esta expresión se suele traducir como "pues el ente se aproxima al ente", traducción que, a nuestro juicio, es deficiente, pues daría a pensar en la posibilidad de que haya *dos* entes, que se encuentran en una cierta vecindad[182]. Sin embargo, una ojeada al diccionario Liddell-Scott nos permite encontrar otro uso de *πελάζω*, atestiguado en Heródoto: "*having*

made it *firm*”, es decir, “haciendo firme”[183]. Dicha firmeza calza bien la noción de indivisibilidad expresada por *οὐ διαιρετόν*, toda vez que si algo es indivisible es debido a su solidez y consistencia. De esta manera, esta expresión refuerza el sentido de *οὖλον μουνογενές*, señalando que *τὸ ἐόν* es totalmente único gracias a su indivisibilidad, que se debe a que es sólido, firme y consistente.

Por último, en relación a *οὖλον*, hemos decidido tomarlo como adverbio (significando “todo”, “totalmente”, “enteramente”), pues si lo tomáramos como un *σῆμα* sería más difícil de relacionar con alguna de las partes del fragmento 8 en las que los *σήματα* son explicitados. Algunos autores, como Alfonso Gómez-Lobo, han preferido verlo como uno más de los *σήματα*, señalando que su demostración queda implícita:

> Probablemente hemos de entender que en 22-25 se ha probado también otro ‘signo’ de la lista inicial para el cual, de otro modo, no habría prueba, el signo de que lo ente es *oulon*, ‘total’, ‘un todo’ (B8.4). Es esta una noción muy cercana a las de continuidad y unidad; si algo es continuo e indivisible, se sigue que es una unidad y por lo tanto un todo[184].

El problema, como el mismo Gómez-Lobo observa, es que no existe una demostración explícita para *οὖλον*, a diferencia de lo que sucede con los demás *σήματα*. Por ello, hemos optado pensar que tiene una función adverbial, reforzando a *μουνογενές*, traduciendo así por “enteramente único”.

c) Es impertérrito

El siguiente *σῆμα* por examinar es *ἀτρεμές*, adjetivo, por lo demás, ya atribuido al corazón de la Verdad. La imperturbabilidad del *ἐόν* es defendida entre los versos 26 y 31, y se expresa en dos dimensiones: la primera, en su inmovilidad, expresada en el adjetivo *ἀκίνητον* (v. 26) y que remitirá a su permanencia en sí mismo (vv. 29-31); y la segunda, en su carácter ingénito e

imperecedero, reflejado en los adjetivos *ἄναρχον* y *ἄπαυστον* (v. 27), los cuales remiten a la prueba dada anteriormente respecto de los *σήματα ἀγένητον* y *ἀνώλεθρον*. Se trata, por tanto, de una imperturbabilidad tanto respecto de un potencial movimiento o cambio (contra la *κίνησις*) como respecto de la posibilidad de nacer o de perecer.

En su primera dimensión, el *ἐόν* es *ἀκίνητον* ya que no admite ningún tipo de cambio ni de movimiento. Tanto el cambio cualitativo como el cuantitativo quedan excluidos, mientras que el movimiento tanto espacial como temporal es eliminado. Esto se debe a que el nacimiento y la corrupción son totalmente imposibles, como Parménides ya ha mostrado:

> […] pues el origen y la destrucción
> bien lejos han sido apartados, y los alejó una confianza verdadera[185].

De esta manera, para Parménides el llegar a ser y la destrucción son la base de la justificación de la inmovilidad del *ἐόν*, ya que si existiera la posibilidad de que el *ἐόν* llegara a ser o fuera destruido, dejaría de ser aquello que es, con lo que el no-ser se inmiscuiría indefectiblemente. En efecto,

> El movimiento es aparentemente rechazado en Parménides por una razón y por una razón solamente: que es una forma de proceso o cambio, y que todo proceso o cambio debe ser rechazado debido al estatus inviolable del ente y la consiguiente imposibilidad de la *génesis*[186].

La imposibilidad de movimiento es expresada por Parménides en términos categóricos, aludiendo a la autoridad divina de la Necesidad, ante la cual ni siquiera los dioses se atreven a oponerse, como señala Simónides[187]. La Necesidad contiene al *ἐόν* en firmes cadenas: imagen que señala que es necesario que el *ἐόν* sea impertérrito y que no admita ni cambio ni movimiento alguno:

> El mismo permaneciendo en sí mismo por sí mismo yace
> y este firmemente allí mismo resta, pues la poderosa Necesidad
> en las cadenas del límite lo con-tiene, dado que a él en derredor lo
> [constriñe[188].

La imposibilidad del movimiento y del cambio en general es representada por Parménides por la presencia de *πείρατα*, de "límites" o "ataduras". No se trata de límites "espaciales" o "temporales", como aventuran Kirk y Raven[189]: la verdadera intención del Eleata es mostrar que *τὸ ἐόν* es inmóvil, es decir, no cambia, pues no está sometido al nacimiento ni a la corrupción[190]. A esta misma idea apuntan los mismos autores cuando señalan que "tal vez, 'dentro de los límites', sea, más bien, un modo metafórico de hablar de *determinación*"[191].

Precisamente, se trata de determinación, es decir, de contención en límites, no tanto de inmovilidad espacio-temporal. Las categorías de espacio y de tiempo no afectan al *ἐόν* en la medida en que ambas involucran movimiento y cambio. La determinación de los límites, para Parménides, más bien refuerza el carácter limitado del *ἐόν*, el cual desembocará, como veremos a continuación, en su perfección, pues

> […] el límite último ha sido completado[192].

El hecho de que el *ἐόν* alcance este límite último significa, precisamente, su perfección. En el mismo sentido, la imperturbabilidad, entendida como la imposibilidad de cambio, es un refuerzo de la imposibilidad de nacimiento o destrucción, pues estas nociones involucran un cambio cualitativo: algo pasa a ser lo que aún no era, o deja de ser lo que ya fue. Los adjetivos *ἄναρχον* y *ἄπαυστον* expresan bien a las claras esta imposibilidad: en estricto sentido etimológico, *ἄναρχον* significa "sin inicio", tomando *ἄν* como *ἀ* privativa, al igual que *ἄπαυστον*, "sin pausa o final":

> En su discusión sobre los atributos del ente, Parménides dice que

> este es *ἄναρχον* y *ἄπαυστον* (B8.27). La palabra *ἀρχή* en Homero y en Hesíodo refiere al inicio de una acción; por lo tanto, *ἄναρχον* puede ser traducido como 'sin principio', sin inicio, es decir, respecto de su origen, el ente no tiene límite ni frontera que pueda identificarse como su punto de inicio. Sin embargo, para evadir una contradicción con la afirmación que señala que el ente sí tiene límites sostenidos por Dike y Ananke, es mejor ver en *ἄναρχον* una expresión de la convicción de que el ente es infinito en duración. Lo mismo puede decirse sobre *ἄπαυστον*. La palabra procede del adjetivo *παυστός*, que no está atestiguado y que, como tal, fue acuñado por Parménides a partir de *παύω*, 'detener', 'llevar a fin'. Por lo tanto, *ἄπαυστον* significa 'sin fin', 'sin pausa', esto es, infinito respecto de una duración futura. El ente es *ἄναρχον* y *ἄπαυστον*; su duración es infinita[193].

d) Es perfecto

El último *σῆμα*, defendido muy escuetamente, es *τέλειον*, el cual se expresa en el adjetivo *οὐκ ἀτελεύτητον* (v. 32). Este se desprende directamente de la argumentación referida al *σῆμα* anterior. La presencia de *πείρατα* significa que *τὸ ἐόν* es limitado, pero no en un sentido peyorativo, como si fuera deficiente. Por el contrario, no es incompleto (*οὐκ ἀτελεύτητον*), por lo que es pleno (*τέλειον*) y completo (*τετελεσμένον*):

> Los límites sirven como argumento para la completitud (*completeness*) del ente (*Being*). Parménides dice que Ananke sujeta al ente en las ataduras de un límite <<pues no es correcto que el ente sea incompleto (*οὐκ ἀτελεύτητον*)>> (B8.30-32) y <<puesto que hay un límite último, es completo

(*τετελεσμένον*)>>. En estas afirmaciones, la existencia de un límite es usada dos veces como argumento a favor de que el ente tiene *τέλος*, esto es, el ente está lleno o completo[194].

Su carácter perfecto y completo se refleja en el verso 33, donde Parménides señala que *τὸ ἐόν*

> […] no es indigente, pues el ente de todo habría carecido[195].

Dicha expresión refuerza, por una parte, la perfección del ente, al señalar que no es indigente, pero también profundiza su totalidad caracterizada en el adjetivo *οὖλον μουνογενές*, toda vez que, para el *ἐόν*, necesitar algo (es decir, ser indigente) significaría carecer de todo, puesto que el *ἐόν* es indivisible, y si le falta una parte le faltaría todo. Por lo demás, tampoco podría faltarle una parte, puesto que es indivisible y, por tanto, inseparable en partes.

Aparte de los *σήματα* señalados, el fragmento 8 contiene otras tres secciones importantes. Por una parte, encontramos una reafirmación de la tesis parmenídea relativa a la identidad entre ser y pensar. Dicha identidad no significa meramente "igualdad" o "congruencia", como si fueran meramente "lo mismo". Por el contrario, y de manera análoga como acontece con el fragmento 3, el sentido profundo de estos versos es subrayar el poder del *νοῦς*, el cual es capaz de abarcar al *ἐόν* en su totalidad. Por ello el Eleata afirma que

> Así, nunca sin el ente, en lo cual se ha expresado,
> encontrarás el pensar[196].

La relación entre el ente y el pensar es, de este modo, indisoluble e inevitable. Desde un primer punto de vista, el pensar es siempre pensar del ente, o sea, el pensar siempre se encarga del ente: solo es posible pensar algo en la medida en que es. Desde el otro punto de vista, el ente es totalmente pensable, es decir, no posee dimensiones o aspectos que escapen

al poder del *νοῦς*. Todo él es abarcable por el pensamiento, ningún aspecto del ente cae fuera de la facultad del pensar. Tal es la fe del Eleata en el *νοεῖν*, que lo considera capaz de alcanzar hasta los rincones más recónditos del ente.

Por otra parte, hallamos la comparación que Parménides hace entre *τὸ ἐόν* y una esfera. Esta imagen (que no es, para nada, una afirmación taxativa de que *τὸ ἐόν* tenga forma esférica) representa, precisamente, la consideración de todos los *σήματα* en la figura que más se asemeja al *ἐόν*. La esfera, en el pensamiento griego, es equilibrada, sólida e inmóvil, puesto que todos sus puntos se encuentran contenidos en unos límites que equidistan del centro. La comparación con la esfera tiene, para el Eleata, una función pedagógica, pues muestra una analogía que presenta *τὸ ἐόν* con dicho cuerpo. El carácter comparativo de esta expresión se encuentra claramente caracterizado en el adjetivo *ἐναλίγκιον*, "semejante", "parecido". Pretender que *τὸ ἐόν es* una esfera es omitir este adjetivo y quitarle pureza al pensamiento de Parménides.

Por último, los versos 50-61 sirven de articulación entre la Vía de la Verdad y la Vía de la Opinión. La diosa advierte explícitamente que en este punto concluye su discurso fiable sobre la Verdad, es decir, sobre la Verdad del *ἐόν*, y señala que, en lo sucesivo, expondrá las creencias mortales, es decir, aquello que los hombres piensan sobre el mundo, en la medida en que han recorrido la vía de la opinión y, estupefactos, han creado un conjunto de opiniones en base a aquello que ellos han percibido a partir de los sentidos[197]. El carácter engañoso de las palabras de la diosa no es más que una expresión de la poca fiabilidad de las construcciones humanas sobre el mundo, cuya deficiencia radica precisamente en el hecho de confiar en los sentidos. Por la confusión entre ser y no-ser, es decir, por aceptar el nacimiento y la destrucción (los cuales surgen como consecuencia de la observación del mundo), se establece un discurso engañoso, que no hace más que confundir al ser humano y le aleja de la Verdad que solo la diosa ofrece. El engaño propio de los hombres consiste en adoptar dos formas en

base a la observación del mundo, que presenta matices y distinciones, y las consideraron opuestas, de manera que separan a las cosas en función de características perceptibles por los sentidos, y obvían lo más radical de las cosas: su carácter de ser-ente, la condición óntica que ellas expresan:

> El *λόγος* conoce la verdadera esencia de las cosas, es decir, que la abstracción y las percepciones de los sentidos son solo ilusiones. La ilusión fundamental, no obstante, es que el no-ser es[198].

En ese sentido, Parménides es un afortunado, pues la diosa le ha permitido sobresalir de entre los mortales, pues con el conocimiento que él ahora posee no es posible que ningún otro mortal le sobrepase[199].

A modo de síntesis: el *ἐόν* parmenídeo es una revisión del carácter de las cosas que son, pero precisamente en cuanto que entes. La condición óntica de los entes tiene las notas señaladas en el fragmento 8, y solo de ella es posible predicarlas en coherencia con el resto del *Poema*. El fuego es ente, la luz es ente, pero el fuego en cuanto fuego es perfectamente extinguible. Ese es el sentido de la vía de la opinión: esta señala cómo las cosas en cuanto cada cosa determinada (el fuego en tanto que fuego, la luz en tanto que luz, etcétera), son perfectamente perecederas, por lo que la opinión de los mortales es, a este nivel, completamente *δοκίμως*. Tiene que ser la diosa la que abra los ojos del privilegiado Parménides para permitirle ver las cosas no en cuanto cosas, sino en su carácter de ente, y a partir de eso descubrir que la condición óntica de las cosas es indestructible, imperecedera, etcétera.

Ahora, habiendo expuesto los distintos *σήματα*, ¿cómo pueden interpretarse en relación a nuestra hipótesis de trabajo? Dicho de otra manera, ¿cómo pueden predicarse dichos *σήματα* de la condición óntica?

Que la condición óntica de los entes sea ingénita está en relación con el pensamiento griego en la medida en que este, como ya señalamos, no contemplaba la posibilidad de la creación *ex nihilo* al modo en que lo

postula la tradición judeocristiana, pues los pensadores griegos suponían que la naturaleza existía desde siempre. El mundo ordenado (*κόσμος*) existe desde siempre, mientras que las cosas aparecen en él y desaparecen fugazmente. Lo único que no desaparece nunca es la condición óntica: los entes llegan al mundo y pasan, pero todos ellos expresan esta condición óntica que no cesa de manifestarse. En su propio lenguaje, Raúl Echauri comenta:

> Parménides parece haber sido el primero en darse cuenta que las cosas, antes que nada, *son*; que los entes, primordialmente, *están siendo* y que, en consecuencia, el ser constituye la nota distintiva y fundamental de los entes, desde el momento que ellos *son*. El ser del ente, entonces, es aquello que compete primariamente al ente, pues toda cosa real, por el hecho de serlo, conjuga el verbo ser. Por tal motivo, el ser señala el *status* ontológico más propio y peculiar de lo real[200].

Que la condición óntica de los entes sea imperecedera, al igual que su carácter ingénito, remite al hecho de que no es posible que la naturaleza se corrompa totalmente, dando paso a la nada. Siempre habrá entes, los cuales pueden variar en lo que son cada uno en particular, pero el hecho de que siempre haya entes garantiza que siempre habrá condición óntica, es decir, que siempre se dará la condición de que habrá entes que realicen la acción de ser.

Que la condición óntica de los entes sea totalmente única significa que no hay grados intermedios de ser. O se es, o no se es, pero no existen medias tintas. La absolutez de esta disyuntiva ya estaba inscrita desde los primeros versos del fragmento 2: las únicas dos vías que se dan al pensar determinan las dos únicas posibilidades. Ser o no ser, cada una por su lado, pero no es posible hacer mezclas: tal ilegalidad es la cometida por los mortales, la cual no les permite obtener ninguna conclusión ni verdadera ni legítima.

Que la condición óntica de los entes sea impertérrita quiere decir, de manera análoga a la unicidad, que no es posible pasar o cambiar de una condición óntica a otra, pues solamente existe una. La imperturbabilidad del *ἐόν* se traduce, así, en la absoluta disyunción que ya veíamos en el carácter único del ente: el *ἐόν*, en la medida en que ya realiza la acción de ser, no puede pasar al no-ser, pues ello involucraría mezclar al ser con el no-ser. Si el *ἐόν* es, entonces, ya no es posible que no sea: de ahí que la condición óntica sea impertérrita.

Por último, que la condición óntica de los entes sea perfecta expresa el hecho de que el ente realiza la acción de ser perfectamente, es decir, nuevamente se niega la posibilidad de existencia de grados intermedios de ser, que puedan realizar la acción de ser imperfecta o deficientemente. Precisamente, como dice Parménides, si fuera deficiente, carecería de todo, en la medida en que la condición óntica expresa el hecho de que los entes realizan la acción de ser. Y esta acción, para el Eleata, solo puede realizarse de una única manera: siendo. No existen, por tanto, modos o grados de ser: el propio Parménides ya lo mostró, al señalar que la disyuntiva entre ser y no-ser es totalmente absoluta, y que, si el *ἐόν* es, entonces es imposible que no sea[201].

Gracias al fragmento 8, Parménides ha expuesto las notas propias del *ἐόν*, que son obtenidas por recorrer la única vía de investigación válida dada al pensar. Con esto, Parménides ha llegado a la cumbre de su planteamiento metafísico, mostrando que, a la base de los entes, se halla una condición que las caracteriza de suyo por el mero hecho de ser entes, y que tiene una solidez y consistencia: la *φύσις*, o, si se quiere, el conjunto de los entes, es sólida y consistente en su ser, es decir, es una cierta “presencia”, porque, independientemente de los procesos de nacimiento y muerte que se pueden apreciar por medio de los sentidos, y más allá de dichos procesos, subyace un hecho fundamental, y que pareciera ser el más trivial: las cosas *son*, y en su ser evidencian una consistencia o solidez. En efecto, todos los *σήματα*, cada uno por su cuenta y también en su conjunto, aluden a que el *ἐόν* es

sólido, consistente y poseedor de una cierta densidad “ontológica”. En palabras del propio Parménides:

> El mismo permaneciendo en sí mismo por sí mismo yace[202].

Este es el gran descubrimiento de Parménides, que después repercutirá en Platón y en Aristóteles: ser es ser consistente, pues el *ἐόν* es sólido y firme. El *εἶδος* platónico y la *οὐσία* aristotélica deben su ser consistente o subsistente a este descubrimiento de Parménides[203]. De este modo, es posible apreciar que el pensamiento de Parménides atraviesa la filosofía griega posterior a él y hace sentir su herencia desde que el Eleata se decidió a poner por escrito el *ἔπος* que la diosa le dirigió y que le agudizó la mirada para ver el corazón de la Verdad.

Conclusiones

Habiendo mostrado ya los puntos más importantes de la filosofía de Parménides tal como esta se encuentra contenida en el *Poema*, es hora de presentar las conclusiones a las que hemos llegado después de nuestra investigación. La primera de ellas es que, para Parménides, el *ἐόν* es sólido y denso ontológicamente, es decir, posee una cierta *sistencia*. La segunda conclusión consiste en que esta *sistencia* influye poderosamente en la filosofía de Platón y de Aristóteles, pues ambos piensan a *τὸ ὄν* de esta manera, sea como *con*-sistencia en el *εἶδος* platónico, sea como *sub*-sistencia en la *οὐσία* aristotélica.

La filosofía de Parménides significa un quiebre en el desarrollo del pensamiento metafísico, heredado de los milesios, pues encauza la investigación filosófica a nuevos y fructíferos rumbos. La temática clave de la indagación pre-parmenídea en general, a saber, la pregunta por la *φύσις qua ἀρχή*, queda excluida y rechazada del campo de acción de la filosofía tal como el Eleata la comprende, pues dicha pregunta involucra la admisión del nacimiento y la destrucción de los entes, en la medida en que la *φύσις* es, precisamente, *ἀρχὴ καὶ τέλος*. Para Parménides, esta pregunta no tiene lugar, pues tales condiciones de nacimiento y destrucción no afectan más que a los entes en una dimensión superficial, es decir, no logran alcanzar al verdadero objeto de la investigación filosófica, que es *τὸ ἐόν*. Los sentidos nos muestran que las cosas nacen y pasan, mientras que el *νοῦς* nos señala que la generación y la corrupción, y que todo cambio y movimiento en general, son solamente aparentes, pues no afectan al *ἐόν*, por lo que es necesario dar un paso atrás respecto de las indagaciones de los filósofos

milesios para apreciar un hecho que para ellos pasó inadvertido: los entes no solamente nacen y mueren, sino que, ante todo, *son*, y en su ser-entes evidencian una cierta condición que escapa a la percepción de los sentidos. Esto es lo que nosotros hemos llamado la *condición óntica* de los entes, expresada por el hecho mismo de realizar la acción de ser. De esta manera, podemos ver que los milesios respondían a la pregunta: "¿de dónde proceden *τὰ ὄντα*?"; pero que, a su vez, dicha pregunta suponía otra, que no había sido contestada: ¿qué es *τὸ ἐόν*? Esta es la pregunta que Parménides se propuso responder.

En el capítulo I hemos mostrado que, para realizar dicha empresa, Parménides escribe su *Poema*, en el cual narra una experiencia radicalmente extraordinaria que le distingue del resto de los mortales. Es una narración llena de imágenes, tomadas de la poesía épica tradicional, asumiendo el estilo y la métrica de Homero y Hesíodo, con el objetivo de mostrar que el mensaje relatado en el *Poema* es una revelación, tal como aquellos poetas lo hacen notar en sus respectivas composiciones. La asistencia de la diosa es clave para que el mensaje de Parménides sea comprendido tal como él lo deseaba, es decir, como una verdad que es derivada no de los sentidos, sino que procede exclusivamente de una experiencia que revela la verdad. Divinidad y verdad van, en este sentido, íntimamente unidas, tal como los poetas épicos también lo comprendían. Esta es la meta del fragmento 1: mostrar que la revelación de la diosa hace trascender el mensaje del *Poema* de Parménides fuera del espectro humano, fuera de la experiencia cotidiana de los mortales y que es verdadera por mor de la diosa. Ella es el verdadero foco del fragmento 1, pues ella, con su presencia, domina el punto cúlmine de este fragmento, ya que es la verdadera voz protagónica: desde los primeros versos escuchamos al Eleata narrando su viaje, pero desde el verso 24 del fragmento 1 y durante todo el resto del *Poema* el mensaje es propio de la divinidad. Por supuesto, esto no necesariamente significa una experiencia religiosa: simplemente, el recurso a la divinidad sirve para dar fuerza de verdad al relato de Parménides. La misma función tienen las

imágenes tomadas de la tradición épica: no tienen una mera función embellecedora, sino que dan testimonio de la radicalidad de la experiencia, de manera análoga al modo como lo hacen en los poemas de Homero y Hesíodo.

El mensaje que Parménides pone por escrito en su *Poema* tiene como intención mostrar que la información que nos transmiten los sentidos no es más que meras apariencias, *τὰ δοκοῦντα* (las cuales, sin embargo, son también, a su modo, *δοκίμως*), mientras que la verdadera realidad es el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda, que escapa a cualquier tipo de percepción sensible y que solamente es captable por medio del poder del *νοῦς*. El sentido profundo de esta afirmación consiste en mostrar que aquello que es el objeto más propio del quehacer del filósofo no son las apariencias que presentan los sentidos ni la naturaleza que indagaban los llamados *φυσιολόγοι*, sino que dicho objeto debe ser la condición óntica de las cosas, *τὸ ἐόν*, que es análogo a la pregunta platónica por *τὸ εἶδος* (o, si se quiere, *τὸ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό*) y a la pregunta aristotélica por *τὸ ὂν ᾗ ὄν*.

La radicalidad del pensamiento de Parménides consiste en que él logra agudizar la mirada más que los pensadores anteriores. Los filósofos milesios miraban a la naturaleza como *ὄντα*, es decir, como las cosas que comparecen en la *φύσις*, que toman su lugar y que luego lo ceden a otros *ὄντα*, dándose justicia y retribución según el orden del tiempo, al modo de decir de Anaximandro[204]. En cambio, Parménides logra ver más allá y no mira a las cosas simplemente como *ὄντα*, sino que apunta a captar lo más radical de los entes, aquello que ellos expresan en su realización de la acción de ser. Testimonio de esta idea es el hecho de que Aristóteles mismo se exprese en estos términos elogiosos respecto de nuestro filósofo: "Parménides parece hablar, en cierto modo, viendo más, pues al considerar que aparte del ente el no ente es nada, piensa que por necesidad el ente es uno y nada más hay"[205].

De esta manera, el acto de agudizar la mirada y de intentar penetrar la

Verdad más íntima del *ἐόν* lleva a Parménides a plantear la disyuntiva radical de las dos vías dadas al pensar. De esto, nos dan evidencia los fragmentos 2 y 3, los cuales, tomados en conjunto, permiten mostrar que solo *τὸ ἐόν* es pensable y que, por tanto, es el único objeto de la investigación reflexionante propiamente filosófica. Así, se constituye la tarea más propia de la metafísica, que queda inaugurada magistralmente por Parménides y de la cual darán cuenta, como veremos, Platón y Aristóteles.

Sin embargo, no basta delimitar el objeto de la metafísica y decir que el *ἐόν* es pensable: falta, también, mostrar que el pensamiento puede abarcarlo. Tal es la tarea del fragmento 4: mostrar el poder del *νοῦς*, que es capaz de abarcar al *ἐόν* en su totalidad y que, por tanto, puede dar cuenta de él. Así ha de entenderse la "mismidad" que se da entre el pensamiento y las cosas, siguiendo a Zubiri, y que señalábamos a propósito del fragmento 3. El pensamiento y las cosas son "lo mismo", pues él puede dar cuenta totalmente de ellas. En cierto modo, es una afirmación muy semejante al postulado aristotélico sobre el alma: cuando el Estagirita señala que *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα*[206], no está diciendo que el alma sea equívocamente todas las cosas, lo cual es un completo sinsentido. Más bien, lo que Aristóteles quiso decir es que el alma, en su facultad cognoscitiva, es capaz de dar cuenta de todas las cosas y por eso "es" todas ellas. En un sentido semejante debe entenderse la frase de Parménides.

Por último, los fragmentos 6 y 7 describen la vía de investigación propia de los mortales, de la cual Parménides es apartado por la diosa. Ella le advierte que esta senda es regresiva (*παλίντροπος*), pues avanza y retrocede en una continuo errar sin dirección. La aceptación del no-ser, rechazada por la diosa en el fragmento 2, y la confusión entre ser y no-ser configuran esta vía, la cual, por ello, no permite avanzar sin retroceder y confunde a los mortales, pues los sumerge en la pregunta por el nacimiento y la destrucción, fenómenos donde se manifiestan el ser y el no-ser en una conjunción que es ilícita, pues escapa a la advertencia de la diosa.

El marco conceptual que estableció Parménides en los primeros siete

fragmentos permite delinear los conceptos fundamentales de la filosofía del Eleata, los cuales permiten una comprensión profunda del fragmento 8. Esta fue la tarea del capítulo II. En él, revisamos más en detalle las nociones de *τὸ ἐόν*, el *νοῦς* y su actividad propia, el *νοεῖν*, y observamos cómo el *Poema* permite caracterizar a la investigación que Parménides realiza como una *δίζησις περὶ τῆς ἀληθείας*, pues se encarga de indagar el corazón del *ἐόν*, lo más nuclear e íntimo suyo. Así, la relación entre el *ἐόν* y el *νοεῖν* quedó explicitada en los siguientes términos: la única facultad capaz de indagar al *ἐόν* es el *νοεῖν*, en la medida en que este puede captar al *ἐόν* en su totalidad. Por ello, la investigación acerca del *ἐόν* es, a su vez, también una búsqueda de la verdad, pues esta es, en primera línea, la verdad del *ἐόν*.

Finalmente, en el capítulo III pudimos apreciar que la disyuntiva fundamental entre ser y no-ser, establecida desde los primeros fragmentos del *Poema*, encuentra su reafirmación en el fragmento 8[207], donde Parménides comienza el recorrido de la única vía que queda después de haber descartado las otras. En esta vía, las señales (*σήματα*) permiten "seguir el rastro" del ente, en la medida en que estas son atributos que solo se pueden predicar del *ἐόν*. Al seguir la senda relativa al Es, dichos *σήματα* se muestran claros y prístinos, defendidos por argumentos lógicos y explicitados a través de ciertos adjetivos diseminados a lo largo del fragmento y que reafirman el *σῆμα* con el que se relacionan. A juicio de Parménides, *τὸ ἐόν* es *ἀγένητον* (ingénito), *ἀνώλεθρον* (imperecedero), *οὖλον μουνογενές* (totalmente único), *ἀτρεμές* (impertérrito) y *τέλειον* (perfecto). Todos ellos apuntan a insinuar que el *ἐόν* tiene una cierta consistencia y autarquía, pues no depende de nada que le incite a nacer, ni que le pueda afectar al punto de destruirlo o sacarlo de su inmovilidad. Por su parte, su carácter único y perfecto apunta a que es imposible pensar en grados de ser o en modalidades de ser, de manera que las posibilidades de realizar la acción de ser no son más que una sola: "es". De este modo, el *ἐόν* es eterno, pues es ingénito e imperecedero, es decir, no cabe en él la posibilidad de nacer ni de perecer, y es inmutable, ya que su

imperturbabilidad y perfección no admiten cambio ni posibilidad de plenitud. En esta línea, la eternidad y la inmutabilidad del *ἐόν* configuran su absoluta presencia, es decir, su "permanecer" o "yacer".

Así, la primera conclusión que obtuvimos a partir de nuestro estudio del Proemio y de la Vía de la Verdad del *Poema* de Parménides es, a mi juicio, la siguiente: *τὸ ἐόν* es el verdadero objeto de la investigación auténticamente filosófica, pues él es único objeto del *νοεῖν*, y la explicitación de sus *σήματα* permite mostrar que dicha investigación saca a la luz la riqueza que se esconde en la simple fórmula *τὸ ἐόν*. Además, estos *σήματα* apuntan a comprender al *ἐόν* como sólido, consistente y denso ontológicamente hablando, es decir, evidencia una subsistencia, una "presencia": el propio Parménides lo señala al decir que el *ἐόν* yace por sí mismo, permaneciendo en sí mismo[208].

Por su parte, y como proyecciones históricas en la metafísica griega posterior, la segunda conclusión que se puede extraer es el hecho de que, dado que *τὸ ἐόν* es sólido en su ser-ente, se podrá pensar que el ente es una cierta *sistencia* en el pensamiento de Platón y de Aristóteles[209]: *con*-sistencia en el *εἶδος* platónico y *sub*-sistencia en la *οὐσία* aristotélica. Así, el ente es pensado como algo que "permanece", algo que "yace", es decir, que tiene solidez y consistencia ontológica. A continuación revisaremos estas proyecciones.

La influencia de Parménides en Platón es, sin lugar a dudas, muy fuerte. En ese sentido, consideramos que no es accidental que Parménides sea el único de los grandes filósofos presocráticos cuyo nombre es también el título de un diálogo platónico (exceptuando, por supuesto, a los sofistas). Sin embargo, dejando aparte este hecho, un breve rastreo de algunos de los *Diálogos* nos revela que es posible encontrar varios pasajes en los cuales el filósofo ateniense se muestra en deuda con el Eleata.

En primer lugar, podemos ver claramente esta situación en la teoría de las Formas, la cual se cristaliza en las famosas alegorías de la línea dividida y de la caverna en el diálogo *República*[210]. La división de los objetos del

conocimiento en dos grandes niveles, los “visibles” (*ὁρατά*) y los “pensables” (*νοητά*) se basa en la distinción parmenídea entre las opiniones de los mortales y el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda, ya que solo los objetos pensables son el término del conocimiento verdadero o *ἐπιστήμη*. De este modo, para Platón, la verdad solo es alcanzable por medio de la reflexión, habiendo hecho un descarte previo de los sentidos, al mismo modo que Parménides rechaza la información dada por la sensibilidad[211]. La verdad alcanzada así es el conocimiento de “aquello mismo que es por sí mismo” (*τὸ ὂν αὐτὸ καθ’ αὑτό*), es decir, la Idea[212]. Por tanto, en Platón también es posible apreciar que el *νοῦς* tiene el poder de alcanzar lo que realmente es, de modo semejante a lo que sucedía en Parménides, toda vez que solamente el *νοῦς* es capaz de aprehender al *ἐόν*.

A su vez, en la expresión *τὸ ὂν αὐτὸ καθ’ αὑτό* se encuentra contenida la convicción platónica de que la Idea, lo que “realmente es”, es por sí mismo, es decir, es “consistente”, es sólido en su ser y se sostiene a sí mismo: en una palabra, es *con*-sistencia, tal como Parménides había mostrado respecto del *ἐόν*. Esto se refleja en el hecho de que la Idea no está sujeta al nacimiento ni a la destrucción, al modo en que Parménides describía al *ἐόν* como *ἀγένητον* y *ἀνώλεθρον*[213]; no es por aquí bello y por allí feo, ni deja de ser bello para ser feo, como si estuviera sujeto al cambio o al movimiento, del mismo modo que el *ἐόν* parmenídeo, que es *ἀτρεμές*[214] y *ἀκίνητον*[215]; y, por último, es en sí mismo, por sí mismo y consigo mismo siempre simple (*μονοειδές*). Este adjetivo recuerda fuertemente a *μουνογενές* y significa lo mismo, “único”[216]. La unicidad de la Idea refleja la condición enteramente única del *ἐόν* de Parménides.

Por último, una afirmación realmente notable de Platón en el *República* se encuentra en el libro sexto[217], en la cual señala que los filósofos se caracterizan por amar el conocimiento de aquella *οὐσία* que siempre es (*τῆς ἀεὶ οὔσης*) y que no vaga debido al nacer y el perecer (*μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς*). Con ella, Platón ya encuadra a la Idea (lo que realmente es) dentro de la noción de *οὐσία*[218], conectándose directamente

con Aristóteles, quien reasumirá esta palabra y la empleará para apuntar al mismo problema, a saber, el problema de "lo que es". Así, es claro que, para Platón, *οὐσία* es *εἶδος*, mientras que Aristóteles arma su propia postura, señalando que *οὐσία* ya no es *εἶδος*, sino *ὑποκείμενον*.

Por su parte, el Estagirita es consciente de la importancia del pensamiento de Parménides en la filosofía griega. Por ello se dedica a criticar su postura, sin ambages, en todas las ocasiones en que considere relevante hacerlo, como, por ejemplo, en la *Física* y en la *Metafísica*. Sin embargo, por motivos de extensión, en estas conclusiones hemos preferido limitar la temática a indagar la herencia que el Estagirita recibe del Eleata en torno al tema específico del objeto de la investigación filosófica por excelencia, a saber, *τὸ ὄν*[219]. Esta herencia se concreta, a nuestro parecer, en dos pasajes de la *Metafísica*: en el libro *Γ* 1 y en el libro *Z* 1, los cuales son los dos momentos fuertes de la pregunta aristotélica en torno al *ὄν*.

En *Metafísica Γ* 1, Aristóteles expresa en términos categóricos y precisos el tema de la indagación de la *πρώτη φιλοσοφία*. Esta se encarga solamente del *ὂν ᾗ ὄν*, es decir, del "ente en cuanto que ente". No se trata de un ente en particular o del objeto de algunas de las llamadas "ciencias particulares", sino que es el ente en toda su amplitud, pues pretende indagar al ente mismo. Para Aristóteles, solo la filosofía primera (la que nosotros ahora denominamos "metafísica") se hace cargo del ente en cuanto ente, es decir, del ente en sí mismo. La influencia parmenídea se expresa en que, a nuestro parecer, la inspiración aristotélica de investigar al *ὂν ᾗ ὄν* arranca de Parménides mismo, toda vez que la indagación parmenídea en torno al *ἐόν* aspira a la misma meta que Aristóteles se propone, es decir, estudiar al *ἐόν* en toda su pureza. Para Parménides, su investigación le lleva a excogitar los *σήματα* propios del *ἐόν*, que solo le pertenecen a él, mientras que para Aristóteles la filosofía primera tiene por objetivo alcanzar no a tal o cual *ὄν*, sino al *ὂν ᾗ ὄν*[220]. En ambos pensadores es posible apreciar una radicalidad similar en sus intenciones y en el alcance de sus posturas.

Por su parte, la investigación aristotélica en torno al *ὂν ᾗ ὄν* se

radicaliza en *Metafísica Z* 1. Allí, el Estagirita delinea más claramente el carácter de la búsqueda que pretende hacer, poniéndose en la línea de toda la tradición anterior a él: “Y lo que desde entonces, desde antiguo, ahora y siempre es buscado y que deja en aporía, qué es el *ὄν*, esto es, qué es la *οὐσία*”[221]. De este modo, Aristóteles señala que aquello que siempre ha aproblemado a los pensadores, a saber, dilucidar qué es “lo que es”, es equivalente a indagar qué es *οὐσία*. Así, el Estagirita se vincula directamente con Parménides, toda vez que conecta su propia investigación en torno a la *οὐσία* con el tema de la indagación parmenídea, el *ἐόν*. La herencia ya está concretada, pues la pregunta directriz de la reflexión metafísica aristotélica se encuentra en la misma línea que guió el pensamiento de Parménides en torno al *ἐόν*. Por lo tanto, la pregunta parmenídea sigue latiendo en la metafísica del Estagirita.

Así, es claro que Parménides modeló la filosofía griega posterior, pues la influencia del Eleata se sintió fuerte en las respuestas platónica y aristotélica a la pregunta en torno a *τὸ ὄν*. A su vez, considerando que tanto Platón como Aristóteles se encuentran a la base del pensar filosófico occidental, el diálogo con Parménides es inevitable. Toda reflexión en torno al ente se encuentra emparentada con el pensamiento parmenídeo contenido en los versos del *Poema*, de manera que comprender el origen, el desarrollo y el aporte de la filosofía del Eleata es fundamental para apreciar sus implicancias en la metafísica occidental.

Anexos

Presentamos a continuación diversos pasajes que pueden resultar de interés para el estudioso de Parménides. Cada uno es consignado con el original griego y la traducción correspondiente al español, la cual, como ya hemos señalado previamente en la Introducción, es siempre nuestra a menos que se indique lo contrario. En el caso de los doxógrafos, la fuente es *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1906), referida con la notación tradicional[222]. Por lo demás, esta colección de textos no es exhaustiva, sino que simplemente pretende acercar al lector, mediante ciertos fragmentos selectos, a textos relevantes para el estudio de Parménides, testimonios en torno a su vida y obra y alusiones a su doctrina por parte de autores posteriores.

I. Anaximandro de Mileto

a. Fragmento 1 (*DK* 12 A 9 = B 1[223]):

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

A partir de donde tienen su origen las cosas que son, también llega a ser la destrucción a ellas según la necesidad: pues se dan justicia y retribución entre ellas a causa de la injusticia según el orden del tiempo.

II. Platón

a. *Parménides* 127a-c:

ἔφη δὲ δὴ ὁ Ἀντιφῶν λέγειν τὸν Πυθόδωρον ὅτι ἀφίκοιντό ποτε εἰς Παναθήναια τὰ μεγάλα Ζήνων καὶ Παρμενίδης. τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολιόν, καλὸν δὲ κἀγαθὸν τὴν ὄψιν, περὶ ἔτη μάλιστα πέντε καὶ ἑξήκοντα· Ζήνωνα δὲ ἐγγὺς τῶν τετταράκοντα τότε εἶναι, εὐμήκη δὲ καὶ χαρίεντα ἰδεῖν, καὶ λέγεσθαι αὐτὸν παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι. καταλύειν δὲ αὐτοὺς ἔφη παρὰ τῷ Πυθοδώρῳ ἐκτὸς τείχους ἐν Κεραμεικῷ· οἷ δὴ καὶ ἀφικέσθαι τόν τε Σωκράτη καὶ ἄλλους τινὰς μετ' αὐτοῦ πολλούς, ἐπιθυμοῦντας ἀκοῦσαι τῶν τοῦ Ζήνωνος γραμμάτων - τότε γὰρ αὐτὰ πρῶτον ὑπ' ἐκείνου κομισθῆναι - Σωκράτη δὲ εἶναι τότε σφόδρα νέον[224].

Y entonces dijo Antifón que Pitodoro le contó que en una ocasión vinieron a las grandes Panateneas Zenón y Parménides. Este ya era bastante anciano entonces, bastante canoso, bello y agraciado a la vista y tenía sesenta y cinco años, mientras que Zenón ya estaba cerca de los cuarenta, alto y agraciado a la mirada, y se decía que él había llegado a ser el pupilo favorito de Parménides. Dijo [Antifón] que ellos se hospedaban junto a Pitodoro, fuera de las murallas, en el Cerámico: y hasta allí llegaron Sócrates y muchos otros con él, deseando escuchar los escritos de Zenón, pues en aquella oportunidad habían sido traídos por él por primera vez. Sócrates era, por aquel entonces, bastante joven.

b. *Sofista* 217c (= *DK* 28 A 5):

δι' ἐρωτήσεων, οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὢν ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου[225].

Por medio de preguntas, como alguna vez también me dirigí yo a Parménides, que hacía preguntas y exponía argumentos perfectos, cuando

yo era joven y siendo él, en aquel entonces, bastante mayor.

c. *Sofista* 236e-237a:

ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγξάμενον ἐναντιολογίᾳ μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπόν.

Τί δή;

Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν. Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὦ παῖ, παισὶν ἡμῖν οὖσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων[226].

EXTRANJERO – Pues ciertamente debe ser difícil, oh Teeteto, que el que dice cosas falsas o piensa que son realmente no esté afligido por la contradicción, habiéndolas dicho.

TEETETO – ¿Por qué?

E. – Porque tal razonamiento se atreve a suponer que el no-ente es, pues lo falso no podría ser ente. Ya el gran Parménides, oh niño, desde el comienzo hasta el final dio testimonio de esto a nosotros siendo también niños, hablando así en toda ocasión con pies y por medio de metros… (*DK* 28 B 7, 1-2).

d. *Sofista* 241c-d:

Τόδε τοίνυν ἔτι μᾶλλον παραιτοῦμαί σε.

Τὸ ποῖον;

Μή με οἷον πατραλοίαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαί τινα.

Τί δή;

Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ[227].

EXTRANJERO – Empero, aún esto quisiera pedirte.

TEETETO – ¿Qué cosa?

E. – No creas que me convierto en algo así como un parricida.

T. – ¿Por qué?

E. – Porque será necesario que nosotros, defendiéndonos, pongamos a prueba el argumento del padre Parménides y sostengamos que el no-ente, de alguna manera, es, y que el ente, por su parte, en cierto sentido no es.

e. *Sofista* 242b-d:

δοκῶ μὲν γὰρ τήνδ', ὦ παῖ, τὴν ὁδὸν ἀναγκαιοτάτην ἡμῖν εἶναι τρέπεσθαι.

Ποίαν δή;

Τὰ δοκοῦντα νῦν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρῶτον, μή πῃ τεταραγμένοι μὲν ὦμεν περὶ ταῦτα, ῥᾳδίως δ' ἀλλήλοις ὁμολογῶμεν ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες.

Λέγε σαφέστερον ὃ λέγεις.

Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν.

Πῇ;

Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα (…)· δύο δὲ ἔτερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρόν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι· τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις[228].

EXTRANJERO – Pues me parece, oh niño, que este camino es para nosotros el más necesario a seguir.

TEETETO – ¿Cuál?

E. – Ahora, evidentemente, investigar en primer lugar las cosas aparentes, no sea que, de alguna manera, confundidos respecto de esto, estemos de

acuerdo fácilmente entre nosotros como si verdaderamente lo tuviéramos.

T. – Expresa más claramente lo que dices.

E. – Me parece que de buen grado Parménides lo dialogó con nosotros, y todo aquel que alguna vez tomó esta decisión para señalar cuántos y cuáles son los entes.

T. – ¿Cómo?

E. – Me parece que cada uno nos cuenta un relato como si fuéramos niños. Uno, que los entes son tres (…). Otro, diciendo que son dos, lo húmedo y lo seco o lo cálido y lo frío, los une y entrega en matrimonio. Pero la estirpe eleata entre nosotros, que comenzó desde Jenófanes y antes todavía, expresa en sus relatos que hay un ente entre todos los así denominados [entes][229].

f. *Sofista* 258c-d:

Οἶσθ’ οὖν ὅτι Παρμενίδῃ μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως ἠπιστήκαμεν;

Τί δή;

Πλεῖον ἢ ‘κεῖνος ἀπεῖπε σκοπεῖν, ἡμεῖς εἰς τὸ πρόσθεν ἔτι ζητήσαντες ἀπεδείξαμεν αὐτῷ.

Πῶς;

Ὅτι ὁ μέν πού φησιν·[230].

EXTRANJERO – ¿Acaso tienes presente que hemos desobedecido a Parménides más allá de su prohibición?

TEETETO – ¿Por qué?

E. – Más de lo que él prohibió indagar, nosotros, ya habiendo avanzado en la investigación, hemos apuntado a ello.

T. – ¿Cómo?

E. – Porque él dice en algún lugar… (*DK* 28 B 7, 1-2).

g. *Teeteto* 180d-e:

ὀλίγου δὲ ἐπελαθόμην, ὦ Θεόδωρε, ὅτι ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο, "οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι". καὶ ἄλλα ὅσα Μέλλισοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

Por poco olvidaba, oh Teodoro, que otros, por su parte, afirmaban lo contrario de estos, "sucede que el todo tiene por nombre inmóvil". Y otras cosas por el estilo afirman algunos Melisos y Parménides, oponiéndose a todos estos, como que todas las cosas son uno y que se encuentra él en él mismo, no teniendo sitio en el cual moverse.

h. *Teeteto* 183e-184a (= *DK* 28 A 5):

Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε εἶναι ἅμα δεινός τε· συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον.

Me parece que Parménides es, siguiendo la expresión de Homero, "venerable y temible". En alguna ocasión estuve en compañía de este hombre siendo yo joven y él anciano, y me pareció que sin duda tenía una noble profundidad.

i. *Banquete*, 210e-211b:

ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρώτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα μὲν αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ

φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῴῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

Pues aquel que haya sido conducido hasta allí respecto de las cosas del amor, contemplando progresiva y adecuadamente las cosas bellas, avanzando hacia el fin de las cosas del amor, de repente verá algo maravilloso y bello en su naturaleza; aquello, ¡oh Sócrates!, a causa de lo cual se sufrieron todos los dolores anteriores, y que, en primer lugar, es siempre y no llega a ser ni se destruye, que no ha crecido ni que perece; en segundo lugar, no es por aquí bello o por allí feo, y que no era entonces y luego no, ni relativo primero a lo bello y luego a lo feo, ni bello aquí y feo allá, ni como si fuera para algunos bello y para otros feo; ni se le aparecerá lo bello como un rostro o unas manos, ni como ninguna otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento ni como una ciencia, ni estando en algún lugar en otro, como en un ser vivo o en la tierra o en el cielo o en otra cosa, sino que es en sí mismo, por sí mismo y consigo mismo siempre único, y todas las otras cosas bellas participan de él de tal modo que aquello no es ninguna de todas las cosas que nacen y perecen, ni llega a ser algo grande o pequeño, ni sufre algo.

j. *República* VI, 485a-b:

τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φυσέων πέρι ὡμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

Pero verdaderamente esto hemos de acordar respecto de las naturalezas de

los filósofos: que siempre aman el conocimiento que les muestra aquella *οὐσία* que siempre es y que no vaga a causa de la generación y la corrupción.

k .*República* V, 476e – 477a:

ἀλλ' ἡμῖν εἰπὲ τόδε· ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὶ ἢ οὐδέν; σὺ οὖν μοι ὑπὲρ ἐκείνου ἀποκρίνου.
ἀποκρινοῦμαι, ἔφη, ὅτι γιγνώσκει τί.
πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν;
ὄν· πῶς γὰρ ἂν μὴ ὂν γέ τι γνωσθείη;
ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον;

SÓCRATES – Pero dinos esto: el que sabe, ¿sabe algo o nada? Tú, entonces, respóndeme en su lugar.
GLAUCÓN – Responderé – dijo – que sabe algo.
S. – ¿Algo que es o que no es?
G. – Que es, pues ¿cómo podría ser conocido algo que no es?
S. – ¿Entonces, comprendemos suficientemente, aún si lo investigáramos desde varias perspectivas, que lo plenamente ente es plenamente cognoscible, mientras que lo no ente es total y completamente imposible de conocer?

l. *República* VI, 507b:

πολλὰ καλὰ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.
φαμὲν γάρ.
καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες,

‘ὃ ἔστιν’ ἕκαστον προσαγορεύομεν.
ἔστι ταῦτα.
καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ’ οὔ, τὰς δ’ αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ’ οὔ.

SÓCRATES – Decimos, así, que hay muchas cosas bellas – dije yo –, muchas buenas y muchas de cada una, y las distinguimos con la razón.

GLAUCÓN – Pues así lo decimos.

S. – Y que en verdad hay algo bello en sí y algo bueno en sí, y así respecto de todas las cosas que entonces considerábamos muchas; y, a su vez, considerando una Idea, siendo cada uno una sola, llamamos a cada uno “lo que es”.

G. – Es así.

S. – Y decimos que esas cosas (bellas, buenas, etcétera) son vistas pero no pensadas, mientras que las Ideas son pensadas, mas no vistas.

m. *República* VI, 509d-510a:

νόησον τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτὼ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ’ αὖ ὁρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ’ οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν;
ἔχω.
ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμῆμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καί σοι ἔσται σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα εἰκόνες (…). ἦ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ’ ἐγώ, διῃρῆσθαι ἀληθείᾳ τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη;

SÓCRATES – Piensa, entonces – dije yo –, como decimos, que hay dos, y que

reinan uno sobre lo propio de la especie y el lugar inteligible, y el otro sobre lo propio de lo visible, no diciendo “(lo propio) del cielo” para que no te parezca que especulo sobre el tema. ¿Pero entonces tienes estas dos especies, una visible, otra inteligible?

GLAUCÓN – Las tengo.

S. – Así entonces, habiendo tomado esta línea dividida en partes desiguales, de nuevo divide cada parte según la misma proporción: una para el género visible y otra para el inteligible, y tendrás, en claridad y oscuridad respecto de cada una, imágenes en relación a una parte en lo visible (…). ¿Acaso también desearías tú mismo declarar – dije yo – que ha quedado dividida (la línea) respecto de la verdad y la no (verdad), tal como es lo opinable respecto de lo cognoscible, así lo imitado respecto de aquello desde lo cual fue imitado?

n. *Fedón* 65a-66a:

τί δὲ δὴ περὶ τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν; πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὔ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει, κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ; οἷον τὸ τοιόνδε λέγω· ἆρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τά γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὔτ’ ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν; καίτοι εἰ αὗται τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσιν μηδὲ σαφεῖς, σχολῇ αἵ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν. ἢ σοὶ οὐ δοκοῦσιν;

πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

πότε οὖν, ἦ δ’ ὅς, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται; ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ’ αὐτοῦ.

ἀληθῆ λέγεις.

ἆρ’ οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἴπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων;

ναί.

λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ,

μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνηται ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἁπτομένη ὀρέγηται τοῦ ὄντος.

ἔστι ταῦτα.

οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καί φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι;

φαίνεται.

τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;

φαμὲν μέντοι νὴ Δία.

καὶ αὖ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

πῶς δ' οὔ;

ἦδη οὖν πώποτέ τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς.

ἀλλ' ἄλλῃ τινὶ αἰθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ λόγῳ ἁπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν· ἆρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει· ὃς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσηται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον;

πάνυ μὲν οὖν.

ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρώτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε τιν' ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν σύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῇ; ἆρ' οὐχ οὗτός ἐστιν, ὦ Σιμμία, εἴπερ τις καὶ ἄλλος ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος;

ὑπερφυῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὡς ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.

SÓCRATES – ¿Y qué hay respecto de la adquisición de la sabiduría? ¿Acaso el cuerpo será un obstáculo o no, si alguno en la búsqueda lo asocia consigo? Al respecto, te propongo esto: ¿acaso posee alguna verdad la vista y el oído para los hombres, o es como las cosas que siempre nos repiten hasta los poetas: que ni escuchamos ni vemos con exactitud? En efecto, si de entre las sensaciones del cuerpo aquéllos (la vista y el oído) no son ni seguros ni confiables, menos lo serán las demás, pues en cierto modo todas son peores que estas. ¿O no te parece así?

SIMIAS – Sin duda.

SÓC. – Entonces, ¿cuándo el alma alcanza la verdad? Pues cuando intenta investigar algo junto con el cuerpo, es claro que es engañada por él.

SIM. – Dices cosas ciertas.

SÓC. – ¿No será entonces por medio de la reflexión, si en efecto es evidente que desde algún otro lugar a ella se le manifiesta algo de los entes?

SIM. – Sí.

SÓC. – Y entonces reflexiona lo más perfectamente cuando ninguna de estas cosas la perturba: ni el oído ni la vista ni el dolor ni algún placer, sino que máximamente ella por ella misma llega a ser renunciando al cuerpo, y no participando de él ni involucrándose con él en la medida que pueda, se apropia del ente.

SIM. – Así es.

SÓC. - ¿Y entonces a tal punto el alma del filósofo máximamente mira en menos al cuerpo y huye de él, y ella busca llegar a estar consigo misma?

SIM. – Así parece.

SÓC. ¿Y qué respecto de tales cosas, oh Simias? ¿Decimos que hay algo justo en sí mismo o nada así?

SIM. – Lo decimos en efecto, ¡por Zeus!

SÓC. – Y, a su vez, algo bello y bueno.

SIM. – ¿Cómo no?

SÓC. – ¿Entonces has visto alguna vez alguna cosa de las de esta clase?

SIM. – Nunca.

SÓC. – Pero ¿con algún otro sentido de los del cuerpo tuviste noticia de ellas? Y quiero decir respecto de todas ellas, como la magnitud, la salud, la fuerza y, en una palabra, la *οὐσία* de todas las demás, de lo que cada una resulta ser. ¿Acaso por medio del cuerpo investiga lo más verdadero de ellas, o acaso sucede así: aquel de nosotros que óptima y lo más confiablemente posible se preparara para tener en mente cada una de estas sobre la cual investiga, Ese llegaría lo más cerca posible de conocer cada una?

SIM. – Claro que sí.

SÓC. – S. – Entonces, en efecto, ¿aquel podría hacer esto lo más puramente posible, el que sumamente con el pensamiento puro avance hacia cada cosa, ni usando ninguna visión en su pensar ni trayendo [algún] otro sentido ninguno con su razonamiento, sino que sirviéndose del pensamiento puro mismo por sí mismo intente cazar cada uno mismo por sí mismo, puro, de los entes, habiéndose liberado lo más posible de los ojos, de las orejas y, por así decirlo, de todo el cuerpo, como si este le confundiera y no dejara que el alma adquiera la verdad y la prudencia cuando entra en acción? ¿Acaso no es este, oh Simias, más que [ningún] otro, el que alcanzará al ente?

SIM. – ¡Extraordinariamente dices la verdad, oh Sócrates!

o. *Fedón* 78d-79a:

αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ’ ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ’ αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, ὦ Σώκρατες.

τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὡντινωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων ἢ καλῶν ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; ἆρα κατὰ ταὐτὰ ἔχει, ἢ πᾶν τοὐναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὑτοῖς οὔτε αλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταὐτά;

οὕτως αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, ταῦτα· οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει.

οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἔστιν ἀιδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά;

παντάπασιν, ἔφη, ἀληθῆ λέγεις.

θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές;

θῶμεν, ἔφη.

καὶ τὸ μὲν ἀιδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά;

καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν.

SÓCRATES - La misma *οὐσία* de la cual damos razón de su ser, tanto preguntando y respondiendo, ¿acaso igualmente siempre es idéntica, o de otra forma en otro momento? Lo idéntico mismo, lo bello mismo, lo particular mismo, el ente, ¿no admite cambio alguno? ¿O siempre cada una de las cosas que es, siendo simple ella en sí misma, es igualmente idéntica y nunca, en ninguna circunstancia y de ningún modo admite mutación alguna?

CEBES - Igualmente es necesario que sea idéntica, ¡oh Sócrates!

S. - ¿Y qué hay respecto de las muchas cosas bellas, como los hombres, los caballos, los vestidos o cualquiera de estas otras cosas, o las iguales, las bellas o todas las homónimas a estas? ¿Acaso también son idénticas, o todo lo contrario a aquellas, ni las mismas que ellas mismas ni nunca consigo mismas, por decirlo en una palabra, de ningún modo idénticas?

C. - Así es, de ningún modo se dan igualmente.

S. - ¿Acaso no podrías tocar estas cosas, verlas o sentirlas como a las otras sensaciones, y de las que son idénticas no podrías prenderlas con nada más sino con el razonamiento del intelecto, pues tales cosas son invisibles e imperceptibles con la mirada?

C. - Sin duda dices cosas ciertas.

S. - Admitamos entonces, ¿quieres?, dos formas de las cosas que son, una visible, otra invisible.

C. - Admitámoslo.

S. - ¿Y la invisible siempre es idéntica, mientras que la visible nunca lo es?

C. - También admitamos esto – dijo.

p. *Fedro* 247c-d:

τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε – τολμητέον γάρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα - ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀφανὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

El lugar supraceleste no lo cantó nunca ningún poeta de los de aquí, ni alguna vez lo cantará con dignidad. Y es así – pues hay que respetar el decir lo verdadero, especialmente hablando sobre la verdad –, pues la *οὐσία* incolora, sin figura e invisible, que es realmente, visible por el *νοῦς*, el único director del alma, y respecto de la cual [hay] el género de la verdadera ciencia, posee tal lugar.

q. *Timeo* 52a:

ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν[231].

Hay que estar de acuerdo en que el *eidos* que es inmutable es algo único, sin origen e indestructible, que no admite en sí mismo a otro desde otro lugar, ni que él mismo se dirige a otro hacia algún lugar, invisible y totalmente imperceptible, aquello que en verdad le ha tocado en suerte contemplar a la intelección.

III. Aristóteles

a. *Metafísica A* 3, 984b1-4[232]:

τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν ουδενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι.

De entre los que dicen que el todo es uno, sucedió que ninguno tuvo conciencia de tal causa, excepto acaso Parménides; y este en la medida en que propuso que las causas no son una sino dos.

b. *Metafísica A* 4, 984b23-27:

ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν "πρώτιστον μέν" φησιν "ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων" (*DK* 28 B 13).

Alguien podría suponer que Hesíodo fue el primero en investigar tal cosa, aunque también otro propuso al amor o a la pasión como origen para los entes, como lo hizo Parménides: pues también este, pensando el origen de todo, dice "Y el primerísimo Eros de todos los dioses fue concebido".

Metafísica A 5, 986b18-21:

Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό).

Pues parece que Parménides alcanza a lo uno según la razón, mientras que Meliso según la materia (por eso uno dice que [*τὸ ἐόν*] es limitado y el otro que es ilimitado).

c. *Metafísica A* 5, 986b22.27 - 987a1:

ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής (…). Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐδέν… ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων. τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

Pues se dice que Parménides llegó a ser discípulo de él [de Jenófanes] (…). Parménides parece hablar, en cierto modo, viendo más, pues al considerar que aparte del ente el no ente es nada, piensa que por necesidad el ente es uno y nada más hay… Pero viéndose en la necesidad de seguir a las cosas que se le aparecían, y suponiendo que lo uno según el razonamiento es múltiple según los sentidos, nuevamente establece que dos son las causas y dos los principios, lo cálido y lo frío, llamándolos fuego y tierra. Y de ellos, a lo cálido lo estableció como análogo al ente, y a lo otro [lo frío], como análogo al no-ente.

d. *Metafísica Γ* 1, 1003a21-22:

ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.

Hay una cierta ciencia que investiga al ente en su condición de ente (en cuanto ente) y aquello que a este le pertenece por sí mismo.

f. *Metafísica Γ* 5, 1009b21-25:

καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον· "ὡς γὰρ ἑκάστοτ' … πλέον ἐστὶ νόημα" (*DK* 28 B 16).

Y también Parménides señala del mismo modo: "Pues como cada uno … el pensamiento es lo máximo".

g. *Metafísica Z* 1, 1028b2-3:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ ουσία.

Y lo que desde entonces, desde antiguo, ahora y siempre es buscado y que deja en aporía, qué es el *ὄν*, esto es, qué es la *οὐσία*.

h. *Analíticos Posteriores A* 31, 87b28 – 88a8[233]:

οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι (…). τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι (…). αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον, ἡ δ' ἐπιστήμη τὸ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν (…). τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον· ὥστε περὶ τῶν τοιούτων ἡ καθόλου τιμιωτέρα τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς νοήσεως.

Ni es posible tener conocimiento científico por medio de la sensación (…). No es posible percibir lo universal ni lo que está sobre todas las cosas. Pues es necesario que la sensación sea (relativa) a lo particular, mientras que la ciencia es conocer lo universal (…). Y lo universal es apreciado pues señala la causa: de este modo, respecto de tales cosas, la (ciencia) universal es más

apreciada que las sensaciones y el pensamiento.

i. *Analíticos Posteriores B* 19, 100b5-9:

ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ’ ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς.

Luego, ya que de las habitudes acerca de la inteligencia con las cuales verdadeamos, unas son siempre verdaderas, y otras admiten el error, como la opinión y el argumento, pero siempre son verdaderas la ciencia y la intelección, y no hay otro género de ciencia más seguro que la intelección.

j. *Física A* 2, 184b15-16[234]:

ἀνάγκη δ’ ἤτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἤτοι ἀκίνητον, ὥς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος…

Es necesario que o bien el principio sea uno o muchos; y si es uno, que sea o bien inmóvil, como dice Parménides y Meliso...

k. *Física A* 2, 185b16-18:

ἀλλὰ μὴν εἰ ὡς ἀδιαίρετον, οὐθὲν ἔσται ποσὸν οὐδὲ ποιόν, οὐδὲ δὴ ἄπειρον το ὄν, ὥσπερ Μέλισσός φησιν, οὐδὲ πεπερασμένον, ὥσπερ Παρμενίδης.

Ahora bien, si fuera indivisible, nada tendrá cantidad ni cualidad, y realmente no será infinito el ente, como dice Meliso, ni finito, como [dice] Parménides.

l. *Física A* 5, 188a19-22:

πάντες δὴ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν οἵ τε λέγοντες ὅτι ἓν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον (καὶ γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν).

Y todos hacen principios a los contrarios, como los que dicen que el todo es uno y no móvil (pues también Parménides hace principios a lo caliente y a lo frío, y a estos los llama fuego y tierra).

m. *Física A* 8, 191a24-33:

ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἐξετράπησαν οἷον ὁδόν τινα ἄλλην ἀπωσθέντες ὑπὸ ἀπειρίας, καί φασιν οὔτε γίγνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίγνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκεῖσθαι γάρ τι δεῖν. καὶ οὕτω δὴ τὸ ἐφεξῆς συμβαῖνον αὔξοντες οὐδ' εἶναι πολλά φασιν ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν.

Los primeros que buscaban la verdad y la naturaleza de los entes por medio de la filosofía se desviaron, como impulsados hacia algún otro camino por la falta de experiencia, y dicen que ninguno de los entes llega a ser o perece por necesidad, ni puede llegar a ser lo que es ni desde el ente ni desde el no-ente, ni es posible tampoco a partir de ambos: pues ni llega a ser el ente (pues ya es), y nada podría llegar a ser a partir del no-ente, pues es necesario que algo subyazca. Y de este modo, exagerando los resultados, dicen que no hay muchos entes, sino solo el ente mismo.

n. *Física Γ* 6, 207a14-17 (= DK 28 B 8, 44):

τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας. διὸ βέλτιον οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι· ὁ μὲν γὰρ τὸ ἄπειρον ὅλον φησίν, ὁ δὲ

τὸ ὅλον πεπεράνθαι, “μεσσόθεν ἰσοπαλές”.

Y completo (es) nada que no tenga fin, pues el fin es un límite. Por ello debe considerarse que Parménides se expresó mejor que Meliso: pues este dijo que lo infinito es completo, mientras que aquel dijo que el todo es limitado, “desde el medio igual”.

IV. DOXÓGRAFOS

A. Diógenes Laercio, *Vidas* IX, 21-23 (= DK 28 A 1):

21 *Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης (τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι). ὅμως δ’ οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ. ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μέν, καλῷ δὲ καὶ ἀγαθῷ. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἡρῷον ἱδρύσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ’ Ἀμεινίου ἀλλ’ οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.*
Πρῶτος δ’ οὗτος τὴν γῆν ἀπέφαινε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι. δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δ’ ὕλης.

De Jenófanes aprendió Parménides de Elea, hijo de Pires (Teofrasto dice en el *Epítome* que este aprendió de Anaximandro). Sin embargo, en todo caso, habiendo aprendido de Jenófanes, no le siguió. Y compartió con Aminias Dioquetes el pitagórico, quien era, como dijo Soción, un hombre pobre, pero bello y bueno. A Aminias siguió más y, una vez fallecido, le dedicó un memorial, pues era Parménides de un linaje ilustre y de riqueza, y había sido llevado hacia la tranquilidad por Aminias y no por Jenófanes.
Él mostró el primero que la tierra es esférica y que yace en el medio [del Universo]; y que dos [son] los elementos, el fuego y la tierra: el primero tiene el rol del productor, y el segundo, el de la materia.

22 *γένεσίν τ’ ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι· αὐτὸν δ’ ὑπερέχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἐξ ὧν τὰ πάντα συνεστάναι. καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι, καθὰ μέμνηται καὶ Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς, πάντων σχεδὸν ἐκτιθέμενος τὰ δόγματα. δισσήν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲη κατ’ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν. διὸ καὶ φησί που·*

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι… πίστις ἀληθής (fr. 1, 28-30).

Καὶ αὐτὸς δὲ διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ, καθάπερ Ἡσίοδός τε καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς. κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε· τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν. φησὶ γοῦν·

μηδέ σ’ ἔθος… πολύδηριν ἔλεγχον (fr. 7, 3-5).

El origen de los hombres en primer lugar sucede a partir del sol; pero a él lo sobrepasan lo cálido y lo frío, a partir de los cuales todas las cosas han sido establecidas. Y el alma y el intelecto [*νοῦς*] son lo mismo, según recuerda Teofrasto en la *Física*, mostrando las opiniones de casi todos. Dijo que la filosofía era doble: por una parte, sobre la verdad; por otra, sobre la opinión. Por ello dice en alguna parte: “Pues es necesario…” (fr. 1, 28-30). También él filosofa por medio de poemas, al modo de Hesíodo, Jenófanes y Empédocles. Dijo que la razón [*λόγος*] es principio de juicio, y que los sentidos no son confiables. Por ello, dice: “Y que ni la costumbre…” (fr. 7, 3-5).

23 *διὸ καὶ περὶ αὐτοῦ φησιν ὁ Τίμων·*

Παρμενίδου τε βίην μεγαλόφρονος οὐ πολύδοξον,

ὅς ῥ’ ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης ἀνενείκατο νώσεις.

εἰς τοῦτον καὶ Πλάτων τὸν διάλογον γέγραφε, “Παρμενίδην”, ἐπιγράψας “ἢ Περὶ ἰδεῶν”. Ἤκμαζε δὲ κατὰ τὴν ἑνάτην καὶ ἑξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα. καὶ δοκεῖ πρῶτος πεφωρακέναι τὸν αὐτὸν εἶναι Ἕσπερον καὶ Φωσφόρον, ὥς φησι Φαβωρῖνος ἐν πέμπτῳ Ἀπομνημονευμάτων· οἱ δὲ Πυθαγόραν. Καλλίμαχος δέ φησι μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ πόιημα. λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι

τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ Περὶ φιλοσόφων. καὶ πρῶτος ἐρωτῆσαι τὸν Ἀχιλλέα λόγον, ὡς Φαβωρῖνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορία.
Γέγονε δὲ καὶ ἕτερος Παρμενίδης, ῥήτωρ τεχνογράφος.

Por ello, también sobre él dice Timón:
"Y la fuerza del noble Parménides no era de varias opiniones,
[pues] él retiró los pensamientos de las fantasías engañosas".
En relación a esto, también Platón escribió el diálogo "Parménides", subtitulado "o sobre las Ideas". Floreció hacia la Olimpíada 69°. Y parece que él fue primero que ha reconocido que el [lucero] vespertino y el planeta Venus son el mismo, como dice Favorino en el quinto libro de los *Memorables*: otros, que fue Pitágoras. Calímaco dice que el poema no era de él. Se dice que él dio leyes a sus conciudadanos, como dice Espeusipo en su obra "Sobre los filósofos". Y fue el primero en plantear el argumento de Aquiles, según Favorino en su *Historia Miscelánea*. Hubo, además, otro Parménides, orador y escritor sobre arte.

B. Suidas, *s. v. Parménides* (= DK 28 A 2):

Πύρητος, Ἐλεάτης, φιλόσοφος, μαθητὴς γεγονὼς Ξενοφάνους τοῦ Κολοφωνίου, ὡς δὲ Θεόφραστος Ἀναξιμάνδρου τοῦ Μιλησίου, αὐτοῦ δὲ διάδοχοι ἐγένοντο Ἐμπεδοκλῆς τε, ὁ καὶ φιλόσοφος καὶ ἰατρός, καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης, ἔγραψε δὲ Φυσιολογίαν δι' ἐπῶν, καὶ ἄλλα τινὰ καταλογάδην, ὧν μέμνηται Πλάτων.

[Parménides], hijo de Pires, Eleata, filósofo, llegó a ser discípulo de Jenófanes de Colofón, aunque según Teofrasto [lo fue] de Anaximandro de Mileto. De él fueron compañeros Empédocles, también filósofo y médico, y Zenón el Eleata. Escribió un *Estudio de la naturaleza* en versos, y algunas otras en prosa, las cuales recuerda Platón.

C. Proclo, *in Parm.* I, 619, 4 (= DK 28 A 4):

ταύτης δ' οὖν ὅπερ εἴπομεν τῆς ἑορτῆς οὔσης ἀφίκοντο Παρμενίδης καὶ Ζήνων Ἀθήναζε, διδάσκαλος μὲν ὁ Παρμενίδης ὢν μαθητὴς δ' ὁ Ζήνων. Ἐλεᾶται δ' ἄμφω καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ διδασκαλείου μεταλαβόντε.

Entonces, como decíamos, llevándose a cabo esta fiesta[235], llegaron a Atenas Parménides y Zenón: el primero era el maestro, y el segundo el discípulo. Ambos eran eleatas; y no solo eso, sino que también ambos participaban de la escuela pitagórica.

D. Alejandro de Afrodisias, *in Metaphys*. A 3, 984b3 (= DK 28 A 7):

περὶ Παρμενίδου καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ Θεόφραστος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τῶν φυσικῶν οὕτως λέγει· 'τούτῳ δὲ ἑπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης' (…) 'ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. καὶ γὰρ ὡς ἀΐδιόν ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς, πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.

Acerca de Parménides y de sus opiniones, también así se expresa Teofrasto en el primer [libro] *Sobre los físicos*: "Habiéndole seguido, Parménides de Elea, hijo de Pires" (…) "marchó por los dos caminos. Pues también muestra que el todo es eterno, e intenta dar el origen de los entes, no opinando por igual sobre ambos temas, sino que, según la verdad, considera que el todo es uno, ingénito y esférico, mientras que según la opinión de la mayoría establece que los principios son dos, fuego y tierra, para así dar el origen de los fenómenos; ésta, como materia, y aquel, como responsable y activo".

E. Plutarco, *adv. Colotem* 32, 1226A (= DK 28 A 12):

Παρμενίδης δὲ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις, ὥστε τὰς ἀρχὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας εὐμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις.

Parménides organizó su propia patria con las mejores leyes, para que cada año las gobernaciones hicieran jurar a los ciudadanos que obedecerían las leyes de Parménides.

F. Ps. Plutarco, *Strom*. 5 [en Eusebio, *Praeparatio Evangelica* I, 8, 5] (= DK 28 A 22):

Παρμενίδης δὲ ὁ Ἐλεάτης, ἑταῖρος Ξενοφάνους, ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησεν στάσιν. ἀΐδιον μὲν γὰρ τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον ἀποφαίνεται [καὶ] κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν· εἶναι γὰρ αὐτό 'μοῦνον - ἀγένητον'. γένεσιν δὲ τῶν καθ' ὑπόληψιν ψευδῆ δοκούντων εἶναι. καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας. φησὶ δὲ ὅτι εἴ τι παρὰ τὸ ὂν ὑπάρχει, τοῦτο οὐκ ἔστιν ὄν· τὸ δὲ μὴ ὂν ἐν τοῖς ὅλοις οὐκ ἔστιν. οὕτως οὖν τὸ ὂν ἀγένητον ἀπολείπει· λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρύεντος ἀέρος γεγονέναι.

Parménides de Elea, compañero de Jenófanes, se opone a las opiniones de este, a la vez que propone la posición contraria, pues muestra que el todo es eterno e inmóvil, de acuerdo a la verdad de las cosas: pues ello es "único… sin origen". [Dijo que] el origen es una de las apariencias debidas a una falsa opinión. Y expulsa a los sentidos fuera de la verdad. Señala que si se da algo aparte de lo que es, aquello no es ente, pero que no hay el no ente en absoluto. Así, por tanto, admite al ente como ingenerado. Y dice que la tierra llegó a ser a partir de aire compacto que fluye.

G. Hipólito, *Refutaciones* I, 11 (= DK 28 A 23):

καὶ γὰρ Παρμενίδης ἓν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται ἀΐδιόν τε καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς οὐδὲ αὐτὸς ἐκφεύγων τὴν τῶν πολλῶν δόξαν πῦρ λέγων καὶ γῆν τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς. τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην τὸ δὲ πῦρ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν. τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι. ᾧ δὲ τρόπῳ, οὐκ εἶπεν. ὁ αὐτὸς δὲ εἶπεν ἀΐδιον εἶναι τὸ πᾶν καὶ οὐ γενόμενον καὶ σφαιροειδές καὶ ὅμοιον, οὐκ ἔχον δὲ τόπον ἐν ἑαυτῷ, καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον.

Pues también Parménides supuso que todo era uno, eterno, ingénito y esférico, no pudiendo escapar de la opinión de la mayoría y diciendo que el fuego y la tierra eran las causas de todo: la tierra, como la materia, y el fuego, como responsable y activo. Además dijo que el mundo se corrompe, pero no expresó de qué modo. Y señaló que el todo era eterno, no generado, esférico y parejo, pues no tiene un lugar en sí mismo, a la vez que inmóvil y delimitado.

H. Simplicio, *Física* 115, 11 (= DK 28 A 28):

τὸν Παρμενίδου λόγον, ὡς ὁ Ἀλέξανδρος ἱστορεῖ, ὁ μὲν Θεόφραστος οὕτως ἐκτίθεται ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Φυσικῆς ἱστορίας ‘τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν· τὸ οὐκ ὂν οὐδέν· ἓν ἄρα τὸ ὄν’, Εὔδημος δὲ οὕτως· ‘τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν, ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὄν· ἓν ἄρα τὸ ὄν’.

Teofrasto expone así el argumento de Parménides, tal como lo reseña Alejandro, en el primer [libro] de la *Historia física*: “lo que está aparte del ente no es ente; el no ente es nada; [entonces], el ente es uno”, mientras que Eudemo lo expone así: “lo que está aparte del ente no es ente, pero el ente se dice de una sola manera; [entonces], el ente es uno”.

I. Aecio I, 7, 26 (= DK 28 A 31):

Παρμενίδης τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές [sc. *θεὸν εἶναι*].

Parménides [decía que dios era] lo inmóvil, delimitado y esférico.

Bibliografía

A. *Fuentes*

- Aristóteles, *Física*. Gredos, Madrid, 1995.
- Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe. Gredos, Madrid, 1998.
- Bernabé, A. *et al*., *Parménides*. Istmo, Madrid, 2007.
- Coxon, A. H., *The Fragments of Parmenides*. Parmenides Publishing, Las Vegas, 2009.
- De Vogel, J. C., *Greek philosophy: a Collection of texts*, vol. I. E. J. Brill, Leiden, 1950.
- Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1906.
- Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, vol. II. Loeb Classical Library, Londres, 1950.
- Gómez-Lobo, A., *Parménides*. Ed. Charcas, Buenos Aires, 1985.
- Henn, M. J., *Parmenides of Elea. A verse translation with interpretative essays and commentary to the text*. Praeger, Westport, 2003.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1987.
- Tarán, L., *Parmenides*. Princeton University Press, Princeton, 1965.

B. *Bibliografía complementaria*

- Aristóteles, *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 1978.
- Austin, S., "Genesis and motion in Parmenides: B 8.12-13", en *Harvard Studies in Classical Philology* (1983).
- Burnet, J., *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*. Macmillan, Londres, 1914.
- Brunet, J., *Platonis opera*. Clarendon Press, Oxford, 1900-1907.
- Capelle, W., *Historia de la filosofía griega.* Gredos, Madrid, 1972.
- Chevalier, J., *Historia del pensamiento*, vol. 1. Aguilar, Madrid, 1958.
- Cornford, F. M., *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989.
- Drozdek, A., "Eleatic Being: Finite or Infinite?", en *Hermes*, 129. Bd., H. 3 (2001).
- Echauri, R., *Parménides y el ser*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2007.
- Fränkel, H., *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.
- Gálvez, R., "La poesía de Parménides: el arte del estilo ambiguo y desafiante", en *Nova tellus* (2008).

- GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Gredos, Madrid, 1980.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. II. Gredos, Madrid, 1993.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2005.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, vol. 1. Herder, Barcelona, 1977.
- HOMERO, *Ilíada*. Espasa-Calpe, Madrid, 2007.
- HOMERO, *Ilíada*, edición bilingüe. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2005.
- HOMERO, *Odisea*. Alianza, Madrid, 2013.
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2013.
- JAEGER, W., *Paideia*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1957.
- KAHN, C., "The thesis of Parmenides", en *The Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 4 (Junio, 1969).
- KAHN, C., *The verb 'be' in Ancient Greek*. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2003.
- KIRK, G. S. y STOKES, M. C., "Parmenides' Refutation of Motion", en *Phronesis*, vol. 5, No. 1 (1960).
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., y JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1940.
- NIETZSCHE, F., *Los filósofos preplatónicos*. Trotta, Madrid, 2003.
- PLATÓN, *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III. Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN, *Parménides*. Alianza, Madrid, 1987.
- PLATÓN, *Protágoras*, en *Diálogos*, vol. I. Gredos, Madrid, 1985.
- PLATÓN, *República*, en *Diálogos*, vol. IV. Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN, *Sofista*, edición bilingüe. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.
- PLATÓN, *Teeteto*, en *Diálogos*, vol. V. Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN, *Timeo*, edición bilingüe. Abada, Madrid, 2010.
- RIVERA, J. E., *De asombros y nostalgia*. Puntángeles, Valparaíso, 1999.
- RIVERA, J. E., *Historia de la filosofía griega. De Tales a Sócrates*. Ed. UC de Valparaíso, Valparaíso, s. f. publ.
- ROSS, W. D., *Aristotle's Physics*. Clarendon Press, Oxford, 1955.
- ROSS, W. D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Clarendon Press, Oxford, 1957.
- SNELL, B., *El descubrimiento del espíritu*. Acantilado, Barcelona, 2007.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza, Madrid, 1998.
- VERDENIUS, W. J., "Parmenides B 2, 3", en *Mnemosyne* (1962).
- VON FRITZ, K., "ΝΟΟΣ and Noein in the Homeric Poems", en *Classical Philology*, vol. 38, n° 2 (Apr., 1943).
- VON FRITZ, K., "Nous, Noein, and Their Derivatives in the Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides", en *Classical Philology*, vol. 40, n° 4 (Oct., 1945).
- ZUBIRI, X., *Cursos universitarios*, vol. I. Alianza, Madrid, 2007.

- ZUBIRI, X., *El hombre y la verdad*. Alianza, Madrid, 2015.
- ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza, Madrid, 2008.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional, Madrid, 1974.
- ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Alianza, Madrid, 2002.

C. *Referencias de Internet*

- GÓMEZ-LOBO, A., "Parménides y la diosa", revisado en http://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21736/22719.

[1] *Cfr*. fr. 6, 1: […] *ἔστι γὰρ εἶναι*.

[2] ECHAURI, R., *Parménides y el ser*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2007, p. 105.

[3] *DK* 22 B 40: "El mucho saber no enseña a tener inteligencia".

[4] *Cfr.* PLATÓN, *Teeteto* 155d y ARISTÓTELES, *Metafísica A* 3, 982b11-13.

[5] Una vez que tomamos conciencia de esta nueva forma de ver, casi no se puede volver atrás. Una experiencia de esta índole es la que Parménides quiere expresar con la imagen del carro y los corceles en el Proemio de su *Poema*, en el cual él es arrastrado, casi contra su voluntad. A la misma experiencia alude Platón con la famosa alegoría de la caverna: la ceguera temporal y la reacción a la nueva luz significan el paso a un nuevo momento, en el cual la oscuridad anterior de la caverna ya no es sino pura penumbra encubridora.

[6] No por nada Platón dijo: *ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν* (PLATÓN, *Fedón* 99d).

[7] Esta es la razón por la cual Aristóteles piensa que la filosofía previa a él era una investigación acerca de las causas; *cfr*. ARISTÓTELES, *Metafísica A* 3, 983b3ss.

[8] *Cfr*., por ejemplo, HOMERO, *Il*.1.290 y 1.494.

[9] Nótese que a lo que se renuncia en este paso es al carácter antropomórfico de la causa de las cosas, no a su divinidad propiamente tal: el propio Tales de Mileto solía decir: "todo está lleno de dioses" (*cfr*. DK 11 A 22), y sus sucesores, Anaximandro y Anaxímenes, solían referirse al *ἀρχή* como *θεῖον*, "divino". Esto dio pie para que Werner Jaeger escribiera sus famosas *Gifford lectures*, que después fueron publicadas bajo el título *La teología de los primeros filósofos griegos*.

[10] No podemos hablar de "la realidad" aún, pues Ese es un problema que no se presenta aún. Para los milesios, el *ἀρχή* no es "lo verdaderamente real", sino *simplemente* el origen y el destino de las cosas.

[11] RIVERA, J. E., *De asombros y nostalgia*, Puntángeles, Valparaíso, 1999, p. 67.

[12] *Cfr*. ARISTÓTELES, *Metafísica Γ* 1, 1003a21, en Anexos, III, e, p. 154.

[13] GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. II, Gredos, Madrid, 1993, p. 15.

[14] *Cfr*. fr. 1, 1 y 1, 3.

[15] *Cfr*. PLATÓN, *Sofista* 241d, en Anexos, II, d, p. 140.

[16] *Cfr*. *Suidas*, *s. v.* Parménides; *cfr*. Anexos IV, B, p. 159.

[17] D. L. IX 21; *cfr*. Anexos IV, A, p. 157.

[18] PLATÓN, *Sofista* 242d; *cfr*. Anexos II, e, p. 140.

[19] ARISTÓTELES, *Metafísica A* 5, 986b22; *cfr*. Anexos III, d, p. 153.

[20] D. L. IX 23; *cfr.* Anexos IV, A, p. 159.

[21] *Cfr.* TARÁN, L., *Parmenides*, Princeton University Press, Princeton, 1965, p. 3 y *KR*, p. 347.

[22] *Cfr*. PLATÓN, *Parménides* 127a-c, *Sofista* 217c y *Teeteto* 183e, en Anexos II, a, b y h, respectivamente.

[23] *Cfr*. TARÁN, *op. cit.*, p. 4.

[24] · Fr. 1,

- 3 δαίμονος: δαίμονες (Henn y Bernabé, aunque termina traduciendo por δαίμονος!). κατὰ πάντ' ἄστη (KR; De Vogel): κατὰ πάντα <τα>τὴ (DK), κατὰ πᾶν ταύτηι (Cordero), πάντ' ἀδαῆ (Karsten, en Bernabé), πάντ' αὐτὴ (Hermann, Mullach y Jackson, en Bernabé), ἀσινῆ (Meineke y Jaeger, en Bernabé), ἄ<ν>τη<ν> (Coxon).
- 6 χνοίῃσιν: χνοιῇσιν (De Vogel).
- 8 πέμπειν: πέμπην (Henn).
- 10 εἰς: ἐς (Coxon).

[25] · Fr. 1,

- 24 ἀθανάτοισι: ἀθανάτῃσι (Coxon, De Vogel). συνάορος: συνήορος (Coxon, De Vogel).
- 25 ταί: θ’, αἵ (Coxon). φέρουσιν: φέροισιν (Henn).
- 26 οὔτι: οὔ τί (De Vogel).
- 29 εὐκυκλέος (Simplicio, Diels): εὐπειθεός [*lectio facilior*] (Sexto, Coxon, De Vogel; Plutarco, Clemente y D. L.), εὐφεγγέος (Proclo). ἀτρεμές (Simplicio, Clemente y Sexto): ἀτρεκές (Sexto y Plutarco).
- 30 ταῖς: τῆς (Coxon).
- 32 δοκίμως (Simplicio): δοκιμῶσ(αι) (DK y De Vogel). περῶντα (Simplicio A): περ ὄντα (Guthrie).
- Fr. 2,
- 1 ἄγ’ ἐγὼν (Karsten): ἄγε τῶν (Proclo, Coxon).
- 4 Ἀληθείῃ: Ἀληθείης (Henn).
- 6 παναπευθέα (Simplicio): παναπειθέα (Proclo).
- 7 ἀνυστόν (Simplicio): ἐφικτόν (Proclo).
- · Fr. 3 ἔστιν: ἐστίν (DK, Bernabé, Coxon, Henn, De Vogel).
- · Fr. 5, 2 ἄρξωμαι: ἄρξομαι (Bernabé, Henn). αὖθις: αὖτις (Bernabé, Coxon).
- · Fr. 6,
- 1 τε νοεῖν (Diels): τὸ νοεῖν (lección de los manuscritos, según Bernabé).
- 2 τά σ’ ἐγὼ (DK): τά γ’ ἐγὼ (Simplicio D, Bernabé).
- 5 πλάττονται: πλάσσονται (De Vogel). αὐτῶν: αὐτῶ (Henn).
- 6 στήθεσιν: στήθενι (Henn). πλακτὸν: πλαγκτὸν (Coxon). φοροῦνται: φορεῦνται (Coxon).
- 8 y 9 ταὐτόν: τωὐτὸν (Coxon).
- 3 <εἶργω> (Diels): <ὦσα> (García Calvo, en Bernabé), ἄρξει (Cordero, en Bernabé).
- · Fr. 7,
- 1 μήποτε: μή ποτε (Coxon).
- τοῦτο δαμῇ (códices EJ de Aristóteles y Simplicio, en Bernabé): τοῦτ’ οὐδαμῇ/ᾗ (Platón, Aristóteles A^b y Simplicio, en Bernabé), τοῦτο μηδαμῇ (Simplicio y Ps. Alejandro, en Bernabé), τοῦτο δαῇς (Heindorf, Mullach, Zeller y Calogero, en Bernabé), τοῦτο δαμ’ ᾗ (Platón, Jackson, en Bernabé).
- ἐόντα (Aristóteles): ὄντα (Platón, Simplicio).
- 2 διζήσιος (Platón, *Sofista* 258d y Simplicio): διζήμενος (Platón, *Sofista* 237a).
- 5 πολύδηριν (D. L.): πολύπειρον (Sexto).
- · Fr. 8,
- 1 μόνος: μοῦνος (Diels, De Vogel).
- 2 ἔπι: ἐπὶ (DK, Bernabé, Tarán, Coxon, Henn, De Vogel).
- 4 οὖλον μουνογενές: ἔστι γὰρ οὐλομελές (Plutarco, Kranz, KR, Henn), οὐλομελὲς (Proclo). τέλειον: ἠδ’ ἀτέλεστον (Simplicio, DK, Owen, Bernabé, Coxon, Henn, De Vogel).
- - 5 ἔστιν: ἐστιν (Coxon).
- 7 ἐάσσω (KR, Tarán): ἐάσω (Bernabé, Coxon).
- 9 ἔστιν: ἐστιν (Coxon).
- 12 οὐδέ: οὔτε (Tarán). μὴ (DK): τοῦ (Tarán, Bernabé, De Vogel).
- 15 ἔστιν: ἐστιν (Coxon).
- 18 ἔστιν: ἐστιν (Coxon).
- 19 ἔπειτ’ ἀπόλοιτο ἐόν (De Vogel): ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν (Simplicio y DK, en Tarán), ἔπειτα πέλοιτο ἐόν (Coxon).
- 27 ἔστιν: ἐστιν (Coxon).
- 28 ἐπλάχθησαν: ἐπλάγχθησαν (Bernabé, Coxon, De Vogel).
- 29 ταὐτόν: τωὐτὸν (Coxon). ταὐτῷ: τωὐτῷ (Coxon, De Vogel).

- 33 ἐπιδευές: ἐπιδεές (Coxon).
[36]- 34 ταὐτὸν δ’ ἔστι νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα (KR): ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα (DK, De Vogel); ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα (Bernabé, Tarán, Henn); τωὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα (Coxon).
[37]- 36 οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται: οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἢ ἔσται (Coxon).
- 38 ὄνομ’ ἔσται: ὀνόμασται (Henn).
- 41 φανὸν: omm. en Henn.
- 46 οὐκ ἐόν: οὔ τεον (DK). ἔστι: ἐστι (Coxon).
- 57 [ἀραιὸν]: omm. en Bernabé, Coxon, Henn, Tarán.
[38]- 60 διάκοσμον: διὰ κόσμον (García Calvo, en Bernabé).
- 61 γνώμη: γνώμῃ (Coxon).
[39] · Fr. 9,
- 1 ὀνόμασται: ὀνομαστὰ? (García Calvo, en Bernabé).
- 2 καὶ τὰ: κεῖτο (García Calvo, en Bernabé).
· Fr. 10,
- 1 εἴση: εἴσηι (DK, Bernabé, Tarán, Coxon). αἰθερίαν: αἰθερίην (Coxon).
- 2 καθαρᾶς: καθαρῆς (Coxon).
- 6 ἄγουσ<α>: ἄγουσ’ (Bernabé).
[40] · Fr. 12,
- 1 [στέφαναι]: omm. en DK, Coxon, Bernabé, Henn, Tarán. πλῆντο (DK, De Vogel): πλῆνται (Bergk [1864], en Bernabé y Tarán), πλεκταὶ [εἰσί] (García Calvo, en Bernabé).
- 2 ταῖς: τῇς (Coxon).
- 4 πάντα (en códices y Simplicio; amétrica según Bernabé): πάντηι (Mullach, en Bernabé), πάντων (Bernabé).
- 5 τό τ’: τότ (Henn).
[41] · Fr. 16,
- 1 ἕκαστος: ἑκάστοτ’ (DK, Bernabé, Tarán, Coxon, De Vogel). ἔχει: ἔχῃ (Coxon). κρᾶσιν (Bernabé, De Vogel): κρᾶσις (Tarán), κρῆσιν (Coxon). πολυπλάγκτων (Bernabé, Tarán, Coxon, Henn, De Vogel): πολυκάμπτων (Aristóteles, en Bernabé).
- 2 παριστᾶται (DK, Aristóteles, en Tarán; Henn): παρίσταται (Bernabé, De Vogel), παρέστηκεν (Tarán, Coxon).
- 3 ἔστιν: ἐστιν (Coxon).

[42] HOMERO, *Il.*1.1.

[43] HOMERO, *Od.*1.1.

[44] En efecto, no es casualidad que la diosa reciba a Parménides y le proclame un *ἔπος*, vinculando así al *Poema* con la épica griega, al menos en su forma. *Cfr*. fr. 1, 23.

[45] Representantes de la lectura alegórica del Proemio son Leonardo Tarán, Marcel Conche y Conrado Eggers Lan, entre otros. *Cfr*. BERNABÉ, A. *et al.*, *Parménides*, Istmo, Madrid, 2007, p. 106-107, y TARÁN, L., *Parmenides*, p. 24.

[46] *Cfr*. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2013, p. 97.

[47] El adjetivo *ἀτρεμές*, encontrado en Simplicio, alude a la inmovilidad de la esfera a la que Parménides se refiere en fr. 8, 43.

[48] En relación a *εὐκυκλέος*, algunos autores parecen tomar literalmente este adjetivo entendiendo que la verdad es efectivamente “redondeada”, como GIGON (*Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Gredos, Madrid, 1980, p. 280); otros, como RIVERA (*Historia de la filosofía griega. De Tales a Sócrates*, Ed. UC de Valparaíso, Valparaíso, p. 58), la entienden como

"perfecta", como el círculo, asumiendo entonces que "la verdad vuelve sobre sí misma" o se posee a sí misma.

[49] RIVERA, J. E., *De asombros y nostalgia*, p. 72.

[50] *Cfr.* GIGON, O., *op. cit.*, p. 276.

[51] *Cfr*. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. II, p. 21**.** Los pasajes homéricos son *Il*.3.277 (*πάντα ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις*) y *Od*.11.277 (*πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει*).

[52] *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit.*, p. 10.

[53] *Cfr*. RIVERA, J. E., *Historia de la Filosofía…*, p. 57.

[54] *Cfr*. fr. 2, 1: … *κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας.*

[55] JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1957, p. 60.

[56] RIVERA, J. E., *op. cit.*, p. 57.

[57] A la misma opinión se adhiere Charles H. Kahn; *cfr*. KAHN, C., "The thesis of Parmenides", en *The Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 4 (Junio, 1969), p. 704.

[58] *Cfr*. CORNFORD, F. M., *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989, p. 73 y BERNABÉ, A. *et al.*, *op. cit.*, p. 119.

[59] HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 243.

[60] *Cfr*. GÁLVEZ, R., "La poesía de Parménides: el arte del estilo ambiguo y desafiante", en *Nova tellus* (2008), 26-1, p. 75.

[61] *Cfr*. GÓMEZ-LOBO, A., "Parménides y la diosa", p. 63.

[62] *Cfr*. BERNABÉ, A. *et al.*, *op. cit.*, p. 118.

[63] *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit.*, pp. 16 y 31.

[64] TARÁN, L., *op. cit.*, p. 31.

[65] *Cfr*. BERNABÉ, A. *et al.*, *op. cit.*, p. 117.

[66] Diógenes Laercio nos cuenta que Parménides fue cercano a la secta pitagórica, especialmente a Aminias, quien le habría llevado hacia la tranquilidad del alma. *Cfr.* D. L. IX, 21, en Anexos, IV, A, p. 157.

[67] *δοκοῦντα* es el neutro plural del participio presente del verbo *δοκέω*. En este sentido, puede traducirse la expresión *τὰ δοκοῦντα* por "los pareceres" de los mortales, toda vez que así se rinden los dos sentidos que se le pueden aplicar: por un lado, aquello *que parece*, y por otro, aquello *que le parece* a los mortales.

[68] GIGON, O., *op. cit.*, p. 279.

[69] *Cfr*. ARISTÓTELES, *Metafísica Γ* 1, 1003a21, en Anexos, III, e, p. 154. Esta será una de las influencias que Parménides deja en Aristóteles, y que analizaremos en detalle en las conclusiones.

[70] *Cfr.* fr. 8, 60-61.

[71] *Cfr.* HOMERO, *Il*.24.360-361.

[72] *Cfr*. fr. 8, 50.

[73] RIVERA, J. E., *Historia de la Filosofía…*, p. 62.

[74] "La diosa condena la Vía falsa como "absolutamente indiscernible": una vía que empieza desde una no-identidad cae en la oscuridad total y no puede seguirse de ella ningún tipo de conclusión" (CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 75).

[75] "La segunda vía "que se echa de ver" por el ojo del alma, por el noûs, o sea, la segunda vía "posible" desde el punto de vista del noûs, es la vía del no-ser […]. Pero, ¿se puede caminar por esta vía? ¿Se puede indagar algo yendo por esta vía? No. Esta vía es impracticable, puesto que del no-ser no sabemos nada" (RIVERA, J. E., *op. cit.*, p. 62-63).

[76] *οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.*

[77] *Cfr.* fr. 8, 15-18: *ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν,*

ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς / ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

[78] *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit.*, p. 33.

[79] *Cfr*. VERDENIUS, W. J., "Parmenides B 2, 3", en *Mnemosyne* (1962), p. 237: "la pista para la solución de este problema puede encontrase en B 8, 51 ἀμφὶς Ἀληθείης. Si la Verdad es el sujeto del discurso de la diosa, por implicación es también el sujeto de ἔστιν" (traducción propia).

[80] *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit.*, p. 36 y GUTHRIE, W. K. C., *op. cit.*, p. 29. Para un comentario más detallado, puede revisarse BERNABÉ, A. *et al.*, *op. cit.*, p. 142-143.

[81] Podemos notar que Parménides nunca afirma que las vías sean *solamente* dos, sino que estas dos son las *únicas* que se le dan naturalmente al pensar, de manera que no es necesario excluir *prima facie* una tercera vía posible. *Cfr*. GUTHRIE, W. K. C., *op. cit.*, p. 37.

[82] *Cfr*. fr. 8, 1-2: *μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται, ὡς ἔστιν*.

[83] GUTHRIE, W. K. C., *op. cit.*, p. 28.

[84] Así traduce Jaap Mansfeld, citado en GUTHRIE, W. K. C., *op. cit.*, p. 29.

[85] RIVERA, J. E., *De asombros y nostalgia*, p. 74.

[86] GIGON, O., *op. cit.*, p. 282.

[87] FRÄNKEL, H., *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, p. 336.

[88] *KR*, p. 356, nota 2.

[89] CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 75.

[90] ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 2008, p. 28.

[91] Respecto de este punto, las conjeturas de los estudiosos están divididas. Hermann Fränkel señala que la diferencia en la posición del acento en *ἔστιν* y *ἐστίν* sirve para indicar "posibilidad" (*cfr*. FRÄNKEL, H., *op. cit.*, p. 333), concordando con Cornford (*cfr*. CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 78, n. 10), mientras que Charles Kahn señala que no existe tal diferencia de sentido (*cfr*. KAHN, Ch., *The verb 'be' in Ancient Greek*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2003, p. 420; traducción propia). Por lo demás, el argumento de Kahn nos permite pensar que tanto *ἔστιν* como *ἐστίν* pueden ser leídos como "es posible", de manera que la elección entre estas dos formas pierde importancia. De cualquier manera, es válida la lectura "es posible".

[92] Es notable la semejanza entre el fragmento 3 de Parménides y el pensar de Spinoza contenido en *Ética* II, prop. 7: "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas". Ambos pasajes expresan el mismo sentido: el pensar y el ser comparecen a la par, es decir, existe una afinidad entre las estructuras de lo real y del pensar.

[93] GIGON, O., *op. cit.*, p. 284.

[94] El *γὰρ* conectaría al fragmento 2 con el 3 siempre y cuando aceptáramos que están directamente relacionados. Esta hipótesis, con la que estamos de acuerdo, ha sido planteada por Diels y por Kranz, pero ha sido rechazada por otros. *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit.*, p. 42 y ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 45.

[95] *Cfr*. BERNABÉ, A. *et al.*, *op. cit.*, p. 154-155.

[96] Agradecemos al profesor García por sus valiosísimas observaciones en torno a las posibilidades de traducción de este fragmento.

[97] *Cfr.* TARÁN, L., *op. cit.*, p. 46.

[98] En el mismo sentido, *cfr*. HOMERO, *Il.*15.80: el *nóos* de un viajero puede recorrer nuevamente sus viajes.

[99] BERNABÉ, A. *et al.*, *op. cit.*, p. 160.162.

[100] GIGON, O., *op. cit.*, p. 287.

[101] SNELL, B., *El descubrimiento del espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2007, p. 21.

[102] SNELL, B., *op. cit.*, p. 41.

[103] A pesar de esta dificultad, es extremadamente llamativa la afirmación que, al respecto, señala H.

Fränkel, quien se reconoce incapaz de interpretar satisfactoriamente este fragmento: *cfr*. FRÄNKEL, H., *op. cit.*, p. 334, n. 15.

[104] Así, TARÁN, L., *op. cit.*, p. 47.

[105] Sigo a Tarán en la traducción de *συνιστάμενον*; *cfr.* TARÁN, L., *op. cit.*, p. 45.

[106] *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit.*, p. 49; en la misma línea, GIGON, O., *op. cit.*, p. 286.

[107] TARÁN, L., *op. cit.*, p. 49; traducción propia.

[108] *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit.*, p. 52.

[109] *DK* 22 B 60: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή.*

[110] *Cfr*. *DK* 22 B 2: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ…*

[111] *Cfr*. fr. 8, 15-16: *ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ’ ἔστιν· / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.*

[112] *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit*., p. 60.

[113] En la misma línea piensa Jorge Pérez de Tudela en su comentario al fragmento 6: “¿De qué vía se trata? Si fuese, sin más, la que ordena atenerse al ser, y apartarse radicalmente del no-ser, la supuesta conminación a apartarse de tal vía de investigación redundaría, como es obvio, en un absoluto rechazo por parte de la diosa de su propia posición nuclear. La inmensa mayoría de los intérpretes, por ello, prefieren entender el pasaje de modo que se mantenga la coherencia de contenido con el resto del Poema: lo único que se ha rechazado ya, y se sigue rechazando, es el sueño de encontrar algo así como alguna forma de “ser” en la nada […]. La vía rechazada, por ende, es una vez más el “segundo” camino del fragmento 2, el camino que busque su objeto por la vía no solo del no-ser, sino de un no-ser necesario” (BERNABÉ, A. *et al*., *op. cit.*, p. 167-168).

[114] GUTHRIE, W. K. C., *op. cit.*, p. 36-37. Al respecto, *cfr.* también GIGON, O., *op. cit.*, p. 289.

[115] *Cfr*. *KR*, p. 357.

[116] *Cfr*. CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 77.

[117] *Cfr*. Anexos, IV, A, p. 157. El texto griego es de difícil interpretación. La frase de Diógenes Laercio dice: *Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης (τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι)*. La pregunta es: ¿a quién se refiere Diógenes con el *τοῦτον*: a Parménides o a Jenófanes? De todos modos, incluso si se refiriera a Jenófanes, Parménides habría conocido el pensamiento de Anaximandro a través de Jenófanes mismo.

[118] *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* (*DK* 12 A 9 = B 1). *Cfr*. Anexos, I, a, p. 137. Por lo demás, esta crítica es potencialmente ampliable también a Anaxímenes, pero preferimos centrarla en Anaximandro pues tenemos testimonios explícitos de la relación entre él y Parménides más que con Anaxímenes.

[119] Sobre la posibilidad de una crítica parmenídea a Heráclito, *cfr*. *supra* el comentario al fr. 5.

[120] “La opinión de los hombres […] consiste más bien en que los hombres no aciertan a distinguir […]. La falta de *κρίνειν*, de discernimiento, es lo que hay que echarles en cara, y por eso son bicéfalos y *ἄκριτοι*” (GIGON, O., *op. cit.*, p. 289).

[121] *Cfr*. PLATÓN, *Sofista* 241c-d (Anexos, II, d, p. 140) y 258c-d (Anexos, II, f, p. 141).

[122] *Cfr*. SPINOZA, B., *Ética* I, prop. 7.

[123] *Cfr*. *DK* 29 B 1 y 3: *εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα…* Otra expresión de estos argumentos es el texto que, en el relato platónico del *Parménides*, Zenón lee en presencia, entre otros, del joven Sócrates; *cfr*. PLATÓN, *Parménides* 127c-e.

[124] *Cfr*. BERNABÉ, A. *et al*., *op. cit.*, p. 171.

[125] BERNABÉ, A. *et al*., *op. cit.*, p. 173-174. En la misma línea, *cfr*. FRÄNKEL, H., *op. cit.*, p. 334.

[126] FRÄNKEL, H., *ibid*.

[127] *Cfr*. TARÁN, L., *op. cit.*, p. 80.

[128] GIGON, O., *op. cit.*, p. 281.

[129] *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ*

αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (*DK* 12 A 9 = B 1). *Cfr*. Anexos, I, a, p. 137.

[130] ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 48.

[131] Por supuesto, el caso del propio Anaximandro es diferente, ya que pensó un poco más en radicalidad la pregunta por el origen de los entes. Esto lo llevó a postular que el *ἀρχή* no podía ser uno más de los propios entes, en la medida en que ellos son *πεπερασμένα*. Tal condición de limitación del ente los hace ser lo que cada uno es y no otra cosa. En ese sentido, el origen de los entes no podía ser uno más de ellos, pues si lo fuera sería *πεπερασμένον*, y quedaría, precisamente por eso, limitado a ser aquello que es y nada más, de manera que no podría dar paso a que los demás entes sean. La propia condición de ser origen le exigía a Anaximandro pensar el *ἀρχή* como *ἄπειρον*, es decir, como "posibilidad" de dar paso a los entes precisamente en tanto en cuanto el *ἄπειρον* no es ninguno de ellos.

[132] Otros tipos de cambios, como el diatópico, no es especialmente relevante en Parménides, pues su empleo del dialecto épico significa que asume, en parte, los matices propios que este tiene. Sin embargo, como veremos, Parménides también resignifica algunos conceptos, de manera que se produce, efectivamente, una derivación respecto de Homero.

[133] Tanto la cronología propuesta por Platón como la de Apolodoro darían pie a suponer que Parménides vivió hacia la última mitad del siglo VI antes de Cristo, de manera que la diferencia entre ambas cronologías aquí no es relevante.

[134] Al respecto, *cfr*. *supra*, p. 69.

[135] Al respecto, Charles Kahn señala: "En principio, el participio articular [*N. T.*, con el artículo definido] puede denotar *lo que es* en cualquier sentido, incluyendo "las cosas que existen", independiente de qué puedan ser estas (…). El origen de este uso semi-técnico del participio articular puede rastrearse hasta el periodo más temprano de la prosa filosófica, y que no hay buenas razones para dudar de la autenticidad de la frase *τοῖς οὖσι* en el hito más antiguo que sobrevive de la literatura filosófica, el fragmento de Anaximandro" (KAHN, Ch., *The verb 'be' in Ancient Greek*, p. 455-456; traducción propia).

[136] RIVERA, J. E., *Historia de la Filosofía griega. De Tales a Sócrates*, p. 65.

[137] HOMERO, *Il*.1.70.

[138] HOMERO, *Il*.1.290.494, 21.518 y 24.99.

[139] JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 105.

[140] GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, tomo II, p. 15.

[141] *Cfr*. PLATÓN, *República* X, 606e.

[142] *Cfr*. ZUBIRI, X., *Cursos universitarios*, vol. I, Alianza, Madrid, 2007, p. 44-45.

[143] GUTHRIE, W. K. C., *op. cit.*, p. 32.

[144] SNELL, B., *El Descubrimiento del Espíritu*, p. 32.

[145] *Cfr.* HOMERO, *Il*.3.21.

[146] *Cfr.* HOMERO, *Il*.3.396.

[147] VON FRITZ, K., "NOOΣ and Noein in the Homeric Poems", en *Classical Philology*, vol. 38, n° 2 (Apr., 1943), p. 85; traducción propia.

[148] ARISTÓTELES, *Metafísica A* 5, 986b22; *cfr.* Anexos, III, d, p. 153.

[149] VON FRITZ, K., "Nous, Noein, and Their Derivatives in the Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides", en *Classical Philology*, vol. 40, n° 4 (Oct., 1945), p. 242; traducción propia.

[150] ZUBIRI, X., "Filosofía y metafísica", en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2002, p. 190.

[151] GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía. De Hesíodo a Parménides*, Gredos, Madrid, 1980, p. 287; *cfr.* también p. 284.

[152] Zubiri, X., *Sobre el problema…*, p. 26.
[153] Gigon, O., *op. cit.*, p. 287. En la misma línea se expresan Guthrie, *op. cit.*, p. 32 y von Fritz, "Nous, Noein…", p. 224.
[154] *Cfr*. Zubiri, X., *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 2015, p. 75.
[155] *DK* 22 B 101.
[156] *Cfr*. Snell, B., *op. cit.*, p. 403, n. 18.
[157] Zubiri, X., *El hombre…*, p. 76.
[158] Snell, B., *op. cit.*, p. 401.
[159] *Cfr*. fr. 8, 1-2.
[160] Fr. 8, 50-51: "Aquí detengo para ti mi verosímil discurso y mi pensamiento / sobre la verdad".
[161] Gómez-Lobo, A., *Parménides*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1985, p. 119.
[162] *Cfr*. *KR*, p. 360, y Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. II, p. 43.
[163] Esto es una clara señal de que no es posible entender el fragmento 5 como una descripción de la vía de la Verdad. En efecto, no es posible pensar en que esta vía sea circular, si es que es necesario comenzar por estos *σήματα* para fundamentar los demás.
[164] Fr. 8, 5-6. Curiosamente, Parménides remite los adjetivos *ἕν* y *συνεχές* a la demostración del carácter ingénito e imperecedero del *ἐόν*. La razón de esto es poco clara.
[165] Fr. 8, 6-7.
[166] Fr. 8, 7-9.
[167] *KR*, *ibid*. En la misma línea opina Gómez-Lobo; *cfr. op. cit.*, p. 121.
[168] Fr. 8, 9-10.
[169] *Cfr*. también Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 43.
[170] Aristóteles, *Física A* 8, 191a24-33; *cfr.* Anexos, III, m, p. 156.
[171] Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003, p. 104.
[172] Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, p. 294.
[173] *Cfr*. Austin, S., "Genesis and motion in Parmenides: B 8.12-13", en *Harvard Studies in Classical Philology* (1983), p. 151; traducción propia.
[174] Gigon, O., *op. cit.*, p. 294-295.
[175] *Cfr*. fr. 8, 15-16.
[176] Fr. 8, 16-18.
[177] Fr. 8, 19-21.
[178] Fr. 8, 23-24.
[179] Bernabé, A. *et al.*, *Parménides*, p. 283.
[180] Fr. 8, 25.
[181] Gigon, O., *op. cit.*, p. 296.
[182] En esta línea lo interpreta, por ejemplo, Gómez-Lobo: *cfr*. *op. cit.*, p. 130.
[183] LSJ, *s. v. πελάζω*, II, B.
[184] Gómez-Lobo, A., *op. cit.*, p. 131.
[185] Fr. 8, 27-28.
[186] Kirk, G. S. y Stokes, M. C., "Parmenides' Refutation of Motion", en *Phronesis*, vol. 5, No. 1 (1960), p. 2; traducción propia.
[187] *ἀνάγκα δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται*; D. L. I, 77, expresión recogida también por Platón en el *Protágoras*: *cfr*. Platón, *Protágoras*, 345d.
[188] Fr. 8, 29-31.
[189] *KR*, p. 362.
[190] En este sentido, H. Fränkel comenta: "Por 'límites' (*peiras*) no entiende Parménides, naturalmente, un fin temporal o espacial, puesto que, tras ese final, tendría que empezar el no ser. Parece, más bien, que, aquí, como más adelante, se dirige contra aquellas teorías que proponen

diversos niveles de ser, y transformaciones desde un ser inferior a otro superior, o, inversa desde una existencia plena a otra menor" (FRÄNKEL, H., *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, p. 336).

[191] *KR*, *ibid*.

[192] Fr. 8, 42.

[193] DROZDEK, A., "Eleatic Being: Finite or Infinite?", en *Hermes*, 129. Bd., H. 3 (2001), p. 311; traducción propia.

[194] DROZDEK, A., *op. cit.*, p. 306.

[195] Fr. 8, 33.

[196] Fr. 8, 35-36.

[197] Es interesante destacar que los mortales, en su afán de indagar el mundo por medio de los sentidos, también establecieron *σήματα*, en paralelo a los que posee el *ἐόν*, pero que son radicalmente distintos, pues los *σήματα* de los mortales se basan únicamente en la sensibilidad, por lo que son volubles, mientras que los *σήματα* del *ἐόν* son firmes y seguros, pues se basan en el poder del *νοῦς*: solo él es capaz de excogitar las características propias del *ἐόν*.

[198] NIETZSCHE, F., *op. cit.*, p. 105.

[199] *Cfr*. Fr. 8, 60-61.

[200] ECHAURI, R., *Parménides y el ser*, p. 101.

[201] *Cfr*. fr. 8, 11 junto con fr. 8, 15 y fr. 2, 3.

[202] *Cfr*. fr. 8, 29.

[203] Veremos con más detalle estas herencias a continuación, en las conclusiones de esta investigación.

[204] *Cfr*. *DK* 12 B 1, en Anexos, I, a, p. 137.

[205] ARISTÓTELES, *Metafísica A* 5, 986b27-28; *cfr*. Anexos, III, d, p. 153.

[206] *Cfr*. ARISTÓTELES, *Sobre el alma Γ* 8, 431b21.

[207] Una reafirmación especialmente decidora se halla en fr. 8, 15-16: "pues la decisión en torno a estas cosas en esto está: / Es o no Es".

[208] *Cfr*. fr. 8, 29.

[209] *Cfr*. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, p.213.

[210] *Cfr*. PLATÓN, *República* VI, 509dss (Anexos, II, m, p. 145) y VII, 514ass.

[211] *Cfr*. fr. 6.

[212] *Cfr*. PLATÓN, *Fedón*, 66a, en Anexos, II, n, p. 146.

[213] *Cfr*. fr. 8, 3.

[214] *Cfr*. fr. 8, 4.

[215] *Cfr*. fr. 8, 26ss.

[216] *Cfr*. fr. 8, 4.

[217] *Cfr*. PLATÓN, *República* VI, 485a-b, en Anexos, II, j, p. 144.

[218] Tanto en el caso de Platón como de Aristóteles hemos preferido dejar sin traducir *οὐσία*, dada la complejidad del debate en torno a la traducción.

[219] Por esta razón, excluimos de nuestras conclusiones el tema del *νοῦς* como herencia de Parménides en Aristóteles, que se pudo haber cristalizado en los diversos pasajes en que el Estagirita alude a esta facultad (*Metafísica Λ*, *Ética a Nicómaco Z*, *Sobre el alma Γ* y *Analíticos Posteriores B*), al igual que la crítica aristotélica a Parménides en la *Física*, los cuales quedan para una investigación posterior. No obstante, hemos señalado en los Anexos algunos pasajes del Estagirita que retoman estos temas.

[220] *Cfr*. ARISTÓTELES, *Metafísica Γ* 1, 1003a21-22, en Anexos, III, e, p. 154.

[221] ARISTÓTELES, *Metafísica Z* 1,1028b2-3; *cfr*. Anexos, III, g, p. 154.

[222] En la versión de *Die Fragmente der Vorsokratiker* que empleamos para este estudio (2° edición, 1906), Parménides es consignado con el número 18 en vez del 28. Sin embargo, mantuvimos el numeral 28 por ser tradicionalmente el que se asocia al Eleata en la referencia estándar de DK.

[223] Aplíquese el mismo criterio señalado en la nota anterior, considerando que la numeración tradicional de DK para Anaximandro es el 12.
[224] Para los textos en griego de Platón se ha consultado la edición de *Platonis opera* de J. Burnet.
[225] PLATÓN, *Sofista*, ed. bilingüe de A. Tovar.
[226] PLATÓN, *op. cit.*
[227] PLATÓN, *op. cit.*
[228] PLATÓN, *op. cit.*
[229] Agradecemos al profesor Dr. Héctor García por sus valiosas observaciones en la traducción de este pasaje.
[230] PLATÓN, *op. cit.*
[231] PLATÓN, *Timeo*, edición bilingüe de Ed. Abada.
[232] La fuente del texto griego de la *Metafísica* es la versión trilingüe de Ed. Gredos a cargo de Valentín García Yebra.
[233] Para los *Analíticos Posteriores* se revisó la edición del *Órganon* de W. D. Ross.
[234] Para el texto de la *Física* se empleó la edición de W. D. Ross.
[235] Se refiere a las Grandes Panateneas; cfr. PLATÓN, *Parménides* 127a; *vid. supra*, II, a, p. 138.